الإجراءات التداولية التأثيرية في التراث البلاغي العربي

بين التأويل والحجاج والإنجاز

تأليف

الدكتور عامر خليل الجرّاح

SENABEL
دار سنابل

الإجراءات التداولية التأثيرية في التراث البلاغي العربي

بين التأويل والحجاج والإنجاز

الإجراءات التداوليّة التأثيريّة في التّراث البلاغيّ العربيّ
بين التّأويل والحِجاج والإنجاز
تأليف: الدكتور عامر خليل الجراح
الطبعة الأولى: 1441هـ - 2019م
قياس القطع: 17 × 24
الرقم التسلسلي: ISBN: 978- 605- 81117- 8- 3

SENABEL
دار سنابل

دار سنابل للتحقيق والطباعة والنشر
تركيا - اسطنبول - الفاتح - شارع فوزي باشا
جانب البريد التركي - الشارع العام - بناء (11) مكتب (8)
Akşemsettin ahallesi, Fevzi Paşa Cd.
No: 11,8 - 34080 Fatih/İstanbul
هاتف: 25235654 (009021)
جوال: 35053165 (009055)
البريد الإلكتروني: snabldar@gmail.com

BASKI
Step Ajans Matbaacılık Ltd Şti.
Göztepe Mah. Bosna Cad. No. 11
Bağcılar - İSTANBUL
Tel: 0212. 446 88 46
Matbaa Sertifika No: 12266

الإجراءات التداولية التأثيرية في التراث البلاغي العربي

بين التأويل والحجاج والإنجاز

تأليف

الدكتور عامر خليل الجرّاح

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى أستاذي الفاضل الأريب

الأستاذ الدكتور أحمد محمّد ويس

الذي كان له كبير الفضل في هذا العمل

فهرس المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة

❊ ❊ ❊

المقدمة

انقسمت الدراسات النظرية؛ عند العرب على قلّة، وعند الغربيين والأمريكيين على كثرة = بين محاولات لتحديد مفهوم التداولية، وأخرى لتحديد وظائفها أو آليّات إجراءاتها أو ما تحتضنه من مفهومات وأبعاد، وكانت الدراسات التداولية التطبيقية قد كثرت عند العرب، فمنها ما قارب الحقول المعرفية كالنحو أو البلاغة، ومنها ما قارب النصوص كالقرآن أو الأدب، ومنها ما قارب الخطابات كالخطاب الإعلامي أو السياسي أو غير ذلك، وكانت التوجّهات الأجنبية للدراسات الغربية منقسمة بين القول بتداولية معيّنة ذات بعد لساني ينضاف إلى البعدين التركيبيّ والدلاليّ عند الأمريكيين، وبين الذهاب إلى عدّ التداولية إجراءً معرفيًّا معمّمًا غير ذي حدود عند الأوربيين، وهذا ما نجده من استقراء الآراء من لدن نشأتها إلى الدراسات التخصصية اللاحقة، والحقّ أننا نرى أن التداولية لسانية من جهة اتكائها على النصّ لكن بوصفه خطابًا، وهي معرفية من جهة اعتمادها في قراءة النصوص على أدوات غير لسانية أو فوق لسانية، فالمستويان اللسانيان الدلالي والتركيبي قد يعجزان عن الإحاطة بما تقوله النصوص إحاطة تامّة، فيأتي دور المعالجة التداولية حينئذٍ لتكشف عن مكامن القول وخزائن المعنى.

إنّ البحث عن المعنى في العُرف التداوليّ لم يعد مقتصرًا على الفهم أو

تحقيق التواصل بوصفه أبسط الوظائف التداولية، بل أصبح يمثّل فلسفة وفكرًا للكشف عن الحقائق ووعي الدقائق وإنشاء عوالم جديدة انطلاقًا من استنطاق النصوص وفتح آفاقها، فأصبحنا أمام إجراءات درسية تداولية تأثيرية موسّعة، منها ما يكشف عن غوامض اللغة ويدفع إلى التفكير ممثّلًا بالتأويل، ومنها ما يشتغل بالاعتقادات نعني بذلك الحِجاج، ومنها ما يؤثّر في السلوك أي الإنجاز، فكانت تلك الإجراءات مادّة درسنا في هذا العمل، وقد راعينا في عرضها طريقة التدرّج من (التأويل) الذي يبدو أبسط ما يعرض للمتلقّي من أشكال التأثير التي يمكن أن يُحدثها المتكلّم له من حيث إن الجهد الذي يتطلّبه يقلّ بالنسبة إلى الأشكال الأخرى، ذلك أنه أُخذ بالاعتبار أن المتكلّم لا يتكلّم إلاّ بما يريد له أن يتمّ إدراكه من قبل المتلقّي، وثاني الأشكال أو الإجراءات (الإقناع) الذي يأتي بعد التأويل من حيث حاجته إلى الجهد، على أن بذل الجهد في التأويل يكون من طرف المتلقّي، وفي الإقناع يكون من طرف المتكلّم، وآخر الأشكال التي ارتأينا انسرابها في الإجراءات التأثيرية هو (الإنجاز) الذي يجري الانتقال فيه من الفكر (التأويل) والحِجاج (الإقناع) إلى العمل (الإنجاز)، بمعنى أننا أمام تأثير عقليّ يتمثّل في التأويل والحجاج، وآخر سلوكيّ يتجلّى في الإنجاز، ثمّ جُمعَت تلك الأشكال تحت اسم الإجراءات التأثيرية في مقابل الإخبارية التي تقف عند حدود المعرفة والوصف؛ ذلك لما تحمله من معاني الأثر الذي يحدثه المتكلّم في المتلقّي والذي يتجاوز مجرد الإخبار، ونشير إلى أننا تناولنا الجانب الإخباري للتداولية في كتاب لنا آخر بعنوان: (التفكير البيانيّ عند العرب؛ قراءة تداولية)، ونشير إلى أن كلًّا يهدف إلى تنمية المعرفة والارتقاء بالفكر، وذلك فوق التواصل.

يتجلّى التأثير بوصفه وظيفةً أو إجراءً أو بعدًا تداوليًّا في تصوّرين: تصوّر فكريّ يتمثّل في التأويل والإقناع، وتصوّر عمليّ سلوكيّ يكمن في الإنجاز، وهما تصوّران يشيران إلى ما تحمله التداولية من معنى المنفعة الأساس الذي ارتكزت عليه في نشأتها. أمّا التصوّر النفسيّ أو الجماليّ للتأثير فلا يُعدّ شيئًا في أبجديات التداولية إلاّ بالقدر الذي يُسهم به في خدمة ذينك التصوّرين، والجدير بالذكر أن كلًّا من تلك الوظائف أو الأشكال التأثيرية يحتضن عددًا من المفهومات التداولية التي سنأتي على ذكرها لاحقًا، كما سنبرز ما حواه التراث البلاغيّ العربيّ من شواهد عليها من جهة، ونبيّن من جهة أخرى في مقاربة تلك الشواهد تداوليًّا = مدى صلة الدرس التداوليّ بأبعاده التأثيرية بالتراث البلاغيّ العربيّ الذي يذخر بتلك الأبعاد من خلال الحديث عن الإجراءات التأثيرية التأويلية والحِجاجية والإنجازية بوصفها إجراءات تداولية تمتلك حضورًا على صعيد التراث البلاغيّ.

تتكوّن هذه الدراسة من مداخل، وفصول: أمّا المداخل فأدرناها على ثلاثة أقسام:

- أوّلها في نشأة التداولية من الفلسفة إلى اللسانيات.
- ثانيها في مفهوم التداولية من التشظّي إلى التكوين.
- آخرها في التداولية والبلاغة.

وأمّا الفصول فهي كالآتي:

- الفصل الأول: التأويل التداوليّ؛ نبيّن فيه أن التأويل يجري على الدلالات

الضمنية، وأن آليات التأويل تختلف بين التداوليين الغربيين والبلاغيين العرب، ثم نذكر الآليات التي لجأ إليها البلاغيون العرب والتي ترجع إلى أسس لغوية متمثّلة بالنحو والبلاغة وفحوى الخطاب، وأخرى غير لغوية (تداولية) تتمثّل في الاستعمال (العُرْف) والاكتفاء بعلم المتلقي به والحال. ثم نقدّم نموذجًا للتحليلين متمثلًا في الاستعارة.

- الفصل الثاني: الإقناع (الحِجاج)؛ نذكر فيه المراحل المهمة في تاريخ الحِجاج، ثم نعرض للأبعاد الحِجاجية في التراث البلاغيّ العربيّ، ثم للأدوات الحجاجية فيها.

- الفصل الثالث: الإنجاز الذي يتعلّق بأفعال الكلام؛ نستهلّه بالحديث عن نظرية أفعال الكلام عند أوستين وسيرل اللَّذَيْن يُعدّان المؤسّسَين لها، ثم نعمد إلى ذكر ما يقابل تلك الأفعال في تراثنا البلاغيّ والنقديّ واللغويّ من حديث عن الخبر والإنشاء ومخالفة مقتضى الظاهر وغير ذلك محاولين بذلك تأصيل تلك الأفعال، ثم نختم هذا الفصل بالحديث عن تجلّيات أفعال اللغة في التراث البلاغيّ.

غرّة محرّم 1441

الموافق 1 أيلول 2019

المداخل

جعلنا هذه المداخل النظريّة في ثلاثة أقسام تسهم في تحديد نشأة التداولية ومفهومها وعلاقتها بالتراث البلاغيّ العربيّ، وتمهّد للدخول في بيان أبعادها التأثيرية في التراث البلاغيّ, وهي:

- الأول: نشأة التداولية من الفلسفة إلى اللسانيات.
- الثاني: مفهوم التداولية من التشظّي إلى التكوين.
- الثالث: التداولية والبلاغة.

❋ ❋ ❋

المدخل الأوّل
نشأة التداولية من الفلسفة إلى اللسانيات

خرجت التداولية من عباءة الفلسفة، ثمّ وجدت لنفسها مكانًا فسيحًا في مجال اللسانيات. فكيف لفتت الفلسفة الأنظار إلى الدروس التداولية، وكيف تطوّرت بفعل اشتغالات اللسانيات بها؟ هذا ما سنتحدّث عنه في هذا المبحث.

تجلّى إسهام الفلسفة في نشأة التداولية من خلال تيارين فلسفيين شهيرين هما: الفلسفة النفعية، والفلسفة التحليلية، وكان بيرسC.S.Pierce (1914) من أوائل الذين استعملوا مصطلح Pragmatism (النفعية) في الفلسفة، وذلك في أعماله الأولى ذات الطابع المنطقيّ، أي قبل أن يخوض في الدراسات السيميائية (اللسانية)، غير أن ثمّة من رأى أن الاسم كان معروفًا في الفلسفة قبل بيرس؛ إذ كان كانط Kant (1804) ذكره في أثناء حديثه عن التاريخ والاعتقاد النفعيين[1]، ويقال إن جورج إليوت G.Eliot (1872) كان أقدم من استعمل لفظ النفعية Pragmatism باللغة الإنكليزية[2]، ويقال إن المفهوم الذي حملته هذه الفلسفة كان معروفًا قبل بيرس بحوالي قرنين، وذلك عند فيكو G.Vico (1668-1744) الذي يُعدّ صاحب الفضل في إحداثه حين وضع مبدأً جديدًا

(1) يُنظر: مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، ص 32.
(2) لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، ص 1126.

للمعرفة يُسمّى الحقيقة الفاعلة، ومفاده أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلاّ ما يصنعه بنفسه[1] ـ الإشارة هنا إلى الفلسفة التجريبية ـ على أن فضل بيرس لا يُنكر من حيث إنه جعل من الفلسفة النفعية البراكماتية مذهبًا خالصًا جليًّا، أو على الأقل منهجًا، لا مجرد فِكَرٍ أو فرضيّاتٍ غائمة.

تفيد أعمال بيرس المنطقية أن العمق الحقيقيّ لفكرةٍ ما يتمّ التوصّل إليه وتأكيده بالتجربة، و«أن معيار الحقيقة هو العمل المنتج لا مجرّد التأمّل النظريّ»[2]. فالفلسفة النفعية تهدف بذلك إلى اقتراح حلولٍ للمسائل الفلسفية الحقيقية بالمناهج التجريبية المعتمدة على الملاحظة والاستقراء، فخضوع المسائل للتجربة، والتركيز على العمل المنتج يقتضيان بالضرورة التركيز على الجانب النفعيّ في تلك الفلسفة؛ فسُمّيت نفعيةً؛ إذ هي «وصفٌ لكلّ ما يهدف إلى النجاح أو إلى منفعةٍ خاصّةٍ»[3].

التقط وليام جيمس W.James (1842-1910) أعمال بيرس الأولى، وكان له الأثر الأكبر في نشر الذرائعية البراكماتية، على أن بيرس كان يرى أن جيمس أساء فهمه، فأطلق بيرس على فلسفته اسم Pragmaticism، وهو ما عرّبه فؤاد زكريا بـ(براكماتوية)، كي يميّزها بيرس من فلسفة جيمس البراكماتية الذي قدّمها بفهمٍ جديدٍ، وجعل منها نظريةً واضحة المعالم[4].

---

(1) رسل، برتراند: حكمة الغرب، ج2، ص94.

(2) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، ص 32.

(3) المرجع نفسه، ص 33.

(4) للتوسّع يُنظر: رسل، برتراند: حكمة الغرب، ج 2، ص 242-243.

تمثّل النفعية ردّة فعلٍ قويةً على ما كان سائدًا في أوروبا من فِكَرٍ ومعتقداتٍ تأمليةٍ تُجمع تحت اسم الفلسفة المثالية المطلقة التي توسم بأنها عقلانيةٌ. فالنفعية ترفض الفكرة التي تقوم على عدّ العقل مركز المعرفة والوجود، وترى أن في ذلك سجنًا له، وهي تعدّه مجرد أداةٍ لتحقيق المعرفة المنطقية والتأكّد منها بالتجربة[1]، فالفلسفة المثالية تنطلق من فكرة العقل المطلق، أمّا النفعية فتقوم في الأساس على رفض فكرة العقل المطلق أو المحض. فهي تجعل «الحقيقة شأنًا من شؤون الحياة والعمل، لا من شؤون العقل المحض»[2]. كما أنها تمثّل ردّة فعلٍ على الميتافيزيقيا Metaphysic؛ وذلك بانصرافها عن التصوّرات المجرّدة إلى الواقع الموضوعيّ، وردّة فعلٍ على الشكّ الديكارتيّ القائم على المساواة بين الافتراضات والحقائق؛ إذ إن الافتراضات في البراكماتية النفعية مستوى من العمل يجب فحصه اختباريًّا في الواقع قبل القبول به[3]. إنها لا تقبل من الحقائق إلاّ بما هو مثبتٌ بالمعاينة (المسلّمات الطبيعية) أو بالتجربة (الحقائق الظنّية)، فالفلسفة البراكماتية نفعية تجريبية مادّية لا تركن إلى المثاليات أو الغيبيات.

ما يهمّنا بعد هذا التوضيح المبسّط للبراكماتية هو البذور التي نشأت منها التداولية، فنبيّن أن (العمل) الذي يحمل معناه الجذر اليونانيّ لكلٍّ من الذرائعية والتداولية (Pragma) [4]، وكذلك اتجاه الذرائعية نحو الواقع المحسوس، والعالم

---

(1) يُنظر: حمودة، عبد العزيز: المرايا المحدبة؛ من البنيوية إلى التفكيك، ص 414. وفكرة العقل المحض فكرة لاهوتية، ولعلها تعني أن العقل المحض هو الله سبحانه.

(2) لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، ص 28.

(3) يُنظر: بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 28-29

(4) يُنظر: لوصيف، الطاهر: التداولية اللسانية، ص 6.

الممكن، والبحث عن الحقيقة بالتجربة، والاهتمام بالمرجع، نبيّن أن كل ذلك أعطى أهميةً كبرى للسياق (المقاميّ) الذي يُعدّ من أبرز المفهومات التي قامت عليها التداولية (الوصفية) التي تُعنى بالسياق المقاميّ، في مقابل التداولية الشكلية المهتمّة بالسياق اللسانيّ[1]. ويَعْضُد إسهامَ الذرائعية في نشأة التداولية أيضًا، «مبدأُ «الواقع الفعّال» الذي يقع في صلب التداولية... وهو الذي يعرّف التداولية بوصفها تحليلًا للوقائع الملاحظة، وينظر إليها في علاقاتها بسياقات وجودها الواقعية»[2]. بمعنى أنّ التحليل والتجريب كانا المؤثرين الكبيرين في نشأة التداولية.

يرى فيليب بلانشيه Ph. Blanchet أن كانط استعمل لفظ البراكماتية (Pragmatisch) الذي لا يبتعد عن استعمالات لفظ (التداولية)، ولا سيّما أنه تحدّث عن مفهوم القصد ومشروع العمل[3] اللذين يعدّان من مهمّات المفهومات التداولية، ولهذا نستطيع القول: إننا أمام مؤسّسٍ حقيقيٍّ للتداولية سبق بيرس بقرنٍ من الزمن، والغريب أنه لم يُشِر إليه أغلب الذين كتبوا في تأسيس التداولية.

انتقلت التداولية نقلة أولى من المناقشات الفلسفية إلى التحليلات اللسانية بفضل بيرس؛ إذ لم تكن جهود بيرس المؤسِّسة للتداولية مقتصرةً على الجانب الفلسفي المنطقيّ التجريبي فحسب، بل إننا نجد لجهوده السيميائية

(1) يُنظر: أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 14، و دايك، فان: النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ص 255.
(2) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 19.
(3) يُنظر: المرجع نفسه، ص 27-28.

الأثر الأكبر في نشأتها، وفي تطورها اللسانيّ، متأثرًا في كل ذلك بكانط، مؤكدًا أن وضع العلامة موّجهٌ نحو الفعل. إننا نتحدّث ههنا، وبحسب بيرس، عن «أن الفكر والعلامة غير منفصلين، فلا توجد علامةٌ في ذاتها، ولكن كل شيءٍ يمكن أن يتحوّل إلى علامةٍ، بل إن الفكر في ذاته يُعدّ علامةً يمكن أن يؤوّلها الآخر؛ ولذا فإن بيرس يواصل تيارًا فلسفيًّا وُسم بكونه «اسميًّا»، وقد تكرّس منذ الحقبة اليونانية»[1]. فحين تبينّ في المنطق التجريبّي عدم وجود حقيقةٍ مطلقةٍ، وكان التلفّت نحو الاعتقادات والافتراضات، وتبيّن أن حل الإشكالات الفلسفية يبدأ من اللغة أو لنقل: من معرفة كيفية عمل الدلالة= اتّجه الفلاسفة نحو التسليم بنسبية الحقائق، ونحو الاهتمام باللغة والدلالة، كما هو شأن بيرس في مبدئه التوليد الدلاليّ (Sémiosis) الذي يُعرف بأنه سيرورةٌ غير قابلةٍ للانكفاء على نفسها، تقوم على ثلاثة أقطابٍ: (الممثِّل/الاسم)، وهو الدالّ، (الممثَّل/المسمّى/الموضوع)، وهو المدلول، و(المؤوِّل/المرجع). ثم ضبطَ فاعليةَ هذا المبدأ، مستندًا إلى كانط، بثنائية النمط Type، والورود Token. فالنمط هو الكيان المثاليّ الذي يوقف فيه على المعنى الحرفيّ، والورود هو الاستعمال الملموس للنمط في السياق، فأيُّ ملفوظٍ يمكن أن يكون حقيقةً بما هو نمطٌ، وفي الوقت ذاته يمكن أن يكون كاذبًا بالنسبة إلى المرجع عندما يكون ورودًا[2]. وبذلك استطاع بيرس معالجة الفِكَر والوقائع من خلال معالجة الملفوظات، فأدخل مفهومات تقع في صلب التداولية جعلت منه مؤسّسًا مباشرًا لها كالسياق والاستعمال والتواصل ومعالجة الملفوظات وغيرها.

---

(1) المرجع نفسه، ص 39.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، ص 41-42.

واصل السيميائيّ موريس W.Morris.C، جهود بيرس وأسهم في تطويرها؛ وذلك بأن استبدل المسمّى بالمدلول ليتحرّر من الوجود الملموس للمرجع، ويوسّع نطاق تحليله ليستغرق كل أفراد الجنس، وأضاف إلى التوليد الدلاليّ مفهوم الدرجة؛ فهذه الدرجة تكون ضعيفةً حين لا تقوم العلامة سوى بإثارة انتباه المتقبِّل إلى المرجع، وتكون قويةً عندما تمكّن العلامة المتقبِّل من تمثّل مجموعِ خصائص الشيء وهو غائبٌ ماديًّا، وتكون وسطى عندما تمكّن العلامة المتقبِّل من تمثّل الشيء بذكر بعض خصائصه.

إنّ أهمّ عملٍ قام به موريس مطوّرًا فِكَر بيرس والدلائلية أو السيميائية بعامّةٍ، وموضحًا لمفهوم التداولية وموقعها من الدلائلية هو إحداثه للعلاقات البينية التي تنقسم إلى:

1. العلاقة التركيبية التي تقوم بين العلامات نفسها.
2. العلاقة الدلالية التي تقوم بين العلامات والأشياء.
3. العلاقة التداولية التي تقوم بين العلامات والمتخاطبين(1)، فأصبح بذلك المؤسِّس الحقيقيّ للتداولية، بل إنه يعدّ أوّل من وضع تعريفًا لها سنة1938؛ إذ يرى أنها «جزءٌ من السيميائيّة التي تعالج العلاقة بين العلامات ومستعملي هذه العلامات»(2).

أما الفلسفة التحليلية فإنها حيثما تُذكر في بحثٍ يتناول التداولية، يكون

---

(1) يُنظر: المرجع نفسه، ص 44-45. ويُنظر أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 15-16.

(2) أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 8. وبلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 45.

أول ما يتبادر إلى الذهن هو تلك الفلسفة التي تُعنى بتحليل اللغة (العادية) التي تقابل اللغة العلمية الصورية، لا اللغة الفنية التي تندرج تحتها أصلًا، ويرى صلاح إسماعيل عبد الحق أن إمام الفلسفة التحليلية هو جورج مور G.Moore في مقاله «تفنيد المثالية» الذي نُشر سنة 1903، والذي ثار فيه ضدّ المثالية الهيكلية والمثالية الجديدة، ورأى أن حلّ كثيرٍ من المشكلات الفلسفية كامنٌ في فحص منطق التعبيرات اللغوية العادية المستعملة في مناقشة تلك المشكلات[1]. على أن مسعود صحراوي يرى أنها «نشأت بمفهومها العلمي الصارم... في العقد الثاني من القرن العشرين في فيينا بالنمسا على يد الفيلسوف الألماني كوتلوب فريجه G.Frege (1848-1925) في كتابه (أسس علم الحساب)»[2]. وتتمثّل أهمّ إنجازات فريجه في تمييزاتٍ عدّةٍ، منها تمييزه اللغة العادية التي تتعدّد معانيها (الورود عند بيرس) من اللغة العلمية أحادية المعنى (النمط عند بيرس)، وتمييزه اسم العلم الذي يشير إلى شيءٍ فرديٍّ معيّنٍ ولا تجري عليه ألفاظ التسوير[3] من الاسم المحمول الذي يقوم بوظيفة التصوّر وتجري عليه ألفاظ التسوير، وتمييزه المرجع الذي يمثّل عالـمًا خارجيًّا ويتماسّ مع اللغة من المعنى الذي يمثّل صبغة إعطاء مرجعٍ لتعابير متميّزةٍ؛ ما من شأنه أن يُحدث قطيعةً معرفيةً ومنهجيةً بين الفلسفتين القديمة والحديثة،

(1) يُنظر: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص 7.

(2) التداولية عند العلماء العرب؛ دراسة تداولية لظاهرة (الأفعال الكلامية) في التراث اللساني العربي، ص 18.

(3) ألفاظ التسوير أو الأسوار هي المحدّدات التي تشير إلى عدد الاسم (كل، بعض، واحد، اثنان...). يُنظر: نفسه: 19 (الحاشية).

وكذلك تمييزه المعنى الإدراكيّ (الخبري) من الانفعاليّ (الإنشائي) الذي لا يحمل أهميةً برأيه؛ لأنه لا يدخل في تحديد الحقيقيّ والخاطئ. ولعلّ الإنجاز الأهمّ الذي قدّمه فريجه هو تأثيره الحاسم في نمو الدلالة؛ إذ كان له أثر كبير في وضع حجر الأساس لعلم الدلالة، ومن ورائه التداولية، وذلك من خلال مبدأين نادى بهما: أولهما تصاعد السياقية (بمعنى السياق اللسانيّ الكامل)، وتصاعد الحقيقة المشروطة؛ إذ يقوم معنى الجمل على مفهوم شروط الحقيقة[1]، وهو ما يعني أن الدلالة تتحدّد بوساطة السياقين: اللسانيّ، والمقاميّ.

لا بدّ في سياق الكلام على الفلسفة التحليلية من ذكر إسهامات برتراند رسّل B.Russell (1970-1872) الذي واصل أعمال زميله مور في الثورة على المثالية الهيكلية، إلاّ أنه رأى أن اللغة العادية مُلبسةٌ ومُضلّلةٌ ولا تعبّر على نحوٍ دقيقٍ عن مضموناتها، فراح يبحث عن لغةٍ منطقيةٍ مثاليةٍ[2]، وذلك ما أبعده عن ساحة الفاعلين الحقيقيين في نشأة التداولية، وإن كان «يُعدّ مثالًا ممتازًا للسياق الفلسفيّ والتاريخيّ الذي نضجت في كنفه التداولية»[3].

ثم يأتي الفيلسوف الإنكليزي فتكنشتاين L.Wittgenstein (1951-1889)، وهو تلميذ رسّل، ليسير على خطاه في فصل اللغة عن الفكر، ثم لا

---

(1) يُنظر: أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 20-21. وبلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 30. وصحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص 18-19.

(2) يُنظر: عبد الحق، صلاح إسماعيل: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص 10-11، وبلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 32-33.

(3) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 33.

يلبث أن يخالفه؛ فعقب سنة 1930 ينتقل فتكنشتاين من تحليل اللغة العلمية إلى تحليل اللغة العادية، ويعيد بذلك وصل العلاقة بين اللغة والفكر بعد أن كانا منفصلين قبل ذلك عنده وعند رسّل[1]، كما يعيد للتحليل اللغوي إسهامه الفاعل في تأسيس التداولية. ويظهر أنه يخالف رسّل، أيضًا، في بيان وظيفة الفلسفة بما هي تحليلٌ، فيرى أنّ وظيفتها لا تقتصر على السعي إلى توضيح ما نعرفه بالفعل ـ وهذا ما كان يراه مور أيضًا ـ إنما تعمل على إضافة معرفةٍ جديدة كذلك[2].

والحقّ أن من أهمّ ما يُحسب لفتكنشتاين أنه أَولى المعنى الانفعاليّ الذي أهمله مور أهميةً كبرى في نظريته (ألعاب اللغة)؛ ذلك أنه عندما تبنّى فكرة توضيح المعارف بدقّةٍ، وجد أن ذلك لا ينطبق إلاّ على معاني الوقائع والأشياء التي لها وجودٌ في العالم الخارجيّ، ويمكن أن يُحكم عليها بالصدق أو الكذب. أمّا المعاني الانفعالية التي لا وجود لها في العالم الخارجيّ، ولا يمكن أن يُحكم عليها بذلك، كمعاني العبارات التي تعالج مسائل الأخلاق والميتافيزيقا والجمال، والتي تماثل في بعض وجوهها ما يُسمّى في البلاغة العربية (العبارات الإنشائية) = فلا يجري عليها ذلك التوضيح، وإذا كان ذلك كذلك، فهل يصحّ الحكم عليها بأنها خاليةٌ من المعنى؟ الجواب عنه يشرحه في نظرية ألعاب اللغة.

تعمد ألعاب اللغة «أساسًا إلى بيان طريقة الاستعمال الفعليّ للّغة، دون العناية بمعنى الكلمات»[3]. بل إننا «حين نتعلم كيف نلعب عددًا من الألعاب

(1) يُنظر: المرجع نفسه، ص 31.

(2) عبد الحق، صلاح إسماعيل: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص 11.

(3) المرجع نفسه، ص 120.

اللغوية المتنوعة، نكتسب معنى الكلمات عن طريق استخدامها ومن خلاله»[1]. فانبثقت عن ذلك نظرية الاستعمال التي تفيد أن معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة[2]، باعتبار أنّ المعنى الوضعي أو المعجمي مضلّل. لقد انتبه إلى الفرق بين معنى الكلمات المعجمية خارج السياق، وبينها في السياق، ويجب أن نشير إلى أن «الأمر لا يتعلّق فقط باستعمال كلمةٍ في الجملة، بل باستعمال الجمل في المواقف المحسوسة؛ أي مواقف الفعل... فوجهة النظر المعبّر عنها هنا هي وجهةٌ تداوليةٌ بالمعنى الواسع للاصطلاح»[3]، وههنا أيضًا انتباه له آخر إلى الفرق بين معاني الكلمات في التراكيب الصامتة (المكتوبة)، وبينها في التراكيب الحيّة (المنطوقة)، إن صحّ التعبير.

نستطيع أن نلخّص أعمال فتكنشتاين المؤسِّسة للتداولية في ثلاثة إنجازاتٍ؛ هي على الترتيب: تحليل اللغة العادية، ونظرية ألعاب اللغة، ونظرية الاستعمال، على أن تلك الأعمال اتّصفت، خاصّةً فيما يتعلّق بالعبارات الانفعالية وألعاب اللغة، بالعمومية والابتعاد عن النظرية، وهذا ما رآه فلاسفة أكسفورد وسعوا إلى أن يتلافوه، ونتكلّم هنا على أوستين J.Austin (1962) وسيرل J.Searle (1969) اللّذَيْن تبنّيا تراث فتكنشتاين وطوّراه وأكسباه مكانته الحقيقية من خلال نظرية (الأفعال الكلامية)[4] التي تنظّم العبارات ذات المعاني الانفعالية

---

(1) رسل، برتراند: حكمة الغرب، ج2، ص 312.

(2) يُنظر: عبد الحق، صلاح إسماعيل: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص 13.

(3) أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 22.

(4) يعدّ أوستين رائدًا في وضع هذه النظرية، وكان تأثره بفتكنشتاين في هذا المجال واضحًا، غير أنه حاول أن ينتقل بالمفهوم من مستوى الإرسال وعدم الاستقرار إلى مستوى التنظير،=

إلى جانب العبارات الإدراكية (الإخبارية).

تُعدّ نظرية أفعال الكلام من أبرز المفهومات التداولية، وقد «أسهمت إسهامًا معمَّقًا في دراسة ظواهر دلاليةٍ وتداوليةٍ كانت مهملةً ومهمَّشةً... واكتشف فلاسفة التحليل عدّة ظواهر لغويةٍ من وجهة نظرٍ تداوليةٍ ودرسوها، ويتميّز تحليلهم لها بالجدّة والعمق، والظواهر المدروسة كثيرةٌ يتعذّر التعرّض لها في هذا المقام، وأهمّها: الإحالة، والاقتضاء[1]، والاستلزام الحواريّ[2]، ومفهوم

= وهذا ما أحدث نقلة نوعية في مسيرة التداولية عامةً ونظرية أفعال الكلام خاصّةً. وثمّة من يرى أنه لم يكن يحاول بناء نظرية بالمعنى المفهوم لمصطلح نظرية، إنما كان هدفه دحض المغالطة الوصفية التي ترى أن الوظيفة الفلسفية الوحيدة للّغة هي إنتاج عبارات خبرية صادقة أو كاذبة وأن الجمل تكون ذات معنى فقط إذا عبّرت عن قضايا يمكن التحقّق منها أو تفنيدها. يُنظر: لاينز، جون: اللغة والمعنى والسياق، ص 191. وعلى شهرة دخول هذه النظرية في المجال التداوليّ واعتبارها «نواة مركزية في الكثير من الأعمال التداولية»، [صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص 40.] وشهرة اعتبار أوستين وسيرل المؤسسين الحقيقيين لها، نُفاجأ بأنهما لم يتطرّقا للكلام على النظرية بوصفها مفهومًا تداوليًّا. يُنظر: أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 60. ولا بدّ من ذكر أنه سيتمّ تفصيل الحديث عن الأفعال الكلامية فيما بعدُ.

(1) يرى ستراوسن (Strawson 1952) أننا «لا نقول بأن ملفوظًا ما يقتضي غيره، إلّا إذا كانت حقيقة هذا الأخير شرطًا قبليًا لحقيقة الأول... ونفهم بسهولة بأن الاقتضاء يعطي فرصة للإفهام دون تحمّل مسؤولية مقصدية عن المحتوى، وكمية هذا المحتوى القضوي». أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 52. والمحتوى القضوي: هو الذي يتمثّل في الدلالة الحرفية أو المعنى القضية الذي يمكن اختزال الملفوظ في جملة بسيطة (مسند ومسند إليه) للتعبير عنه.

(2) إن أقرب تبسيط نستطيع أن نقدّمه لمفهوم الاستلزام الحواري هو أن نبيّن قربه الشديد من معنى ما يُعرف في البلاغة العربية بـ(أسلوب الحكيم)، وكان عبد القاهر الجرجانيّ =

الافتراضات الـقبليّة[1]، وظاهرة الأفعال الكلامية»[2].

لا بدّ، في أثناء الكلام على أثر الفلسفة التحليلية في نشأة التداولية وتطوّرها= من التعريج على ذكر إسهامات حلقة (فيينا)، ونخصّ بالذكر كارناب R.Carnap الذي بدا تأثّره بموريس جليًّا. والجدير بالذكر فيما يخصّ أعماله المؤسِّسة للتداولية أنه «أمّن... المراحل الأخيرة للانتقال من الدلائلية إلى التداولية اللسانية»[3]. ومع ذلك نجد أنّ مسعود صحراوي استبعده عن مجال التداولية بحكم زعامته لتيار الوضعانية المنطقية التي تهتمّ باللغة الصورية المصطنعة بدلًا من اللغة الطبيعية، لأنّه بذلك يُقصي القدرات التواصلية للّغة الطبيعية[4]، على أنّ له إسهاماتٍ لا يمكن تجاهلها، فمن ذلك أنه، بوصفه منطقيًّا، ركّز على التداولية الوصفية، وأنه لم يعترف بوجود تداوليةٍ محضةٍ (شكليةٍ)، وأنه جعل التداولية قاعدة كل اللسانيات التي رأى أنها وصفيةٌ كذلك؛ إذ ذهب إلى أن النحو الوصفيّ والدلالة يتأسّسان على معارف تداوليةٍ؛

= (ت 471هـ) يسمّيه (المغالطة). يُنظر: الجرجانيّ، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص 138. أمّا مفهوم الاستلزام الحواري، فيقوم على أن «جمل اللغات الطبيعية في بعض المقامات تدلّ على معنى غير محتواها القضوي». صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص 33.

(1) «تشكّل الافتراضات الخلفية التواصلية الضرورية لتحقيق النجاح في عملية التواصل، وهي محتواة ضمن السياقات والبنى التركيبية العامّة». صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص 30-31.

(2) المرجع نفسه، ص 24-25.

(3) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 45.

(4) يُنظر: التداولية عند العلماء العرب، ص 22.

وإذ تكلّم على نمطين من الخضوع للسياق: نمط لسانيّ، ومقاميّ يُعدّ أساسًا خلافًا للأول[1].

ونذكر أيضًا بارهييل Y.Bar Hillel، من حلقة فيينا الذي كانت له نظرةٌ مخالفةٌ تمامًا لسابقه؛ إذ رأى أن الوقت قد حان لمعالجة اللغات الطبيعية ذات الأبعاد التواصلية[2]، ومن ثَمّ الاهتمام بالتداولية ذات الطابع اللسانّي؛ فعلى مستوى التحديدات الإشارية[3] نجد أن كارناب يرى أنها لا يمكن أن تُعالج شكليًا وأن مجالها هو التداولية الوصفية، على حين يؤكّد بارهييل على ضرورة معالجة تلك التحديدات؛ لأننا نحتاج إليها في الاستعمال التواصلي للّغة العادية، وذلك بالاعتماد على السياق التداوليّ[4].

كان التطوّر الأكبر الذي شهدته التداولية بتأثير جهود الفلاسفة التحليليين قد بدأ من «سبعينيات القرن العشرين حين التقى تيار التداولية الشكلية المنبعث من المنطق بتحليل اللغة العادية المنبعث من الفلسفة التحليلية، وكان رائدا هذا الضمّ ستالناكر Stalnaker وهانسون Hansson»[5]. فستالناكر يتحدّث عن تداولية تتجاوز تلك التي تحمل طابعًا وصفيًا (غير شكليٍّ) كالذي

(1) يُنظر: أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 34-35.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، ص 43.

(3) التحديدات الإشارية أو ما تُسمىّ الأنويات الخاصّة هي أسماء أو ضمائر (مبهمة) تختلف إحالتها بحسب ظروف استعمالها كتلك التي تشير إلى الزمان مثل (الآن)، أو إلى المكان مثل (هنا)، أو إلى المتخاطبين مثل (أنا)، أو أسماء الإشارة يُنظر: أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 42.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، ص 42-43-44.

(5) المرجع نفسه، ص 15. بتصّرف يسير.

نجده عند الفلاسفة التّحليليّين؛ والتي تهتمّ فقط بالجمل الإخبارية التي تخضع لشروط الحقيقة، وتتجاوز كذلك الطابع الشكلي المختزل في الدلالة، ويرى أن لا وجود لتداوليةٍ بهذا المعنى الأخير إلاّ إذا اقتصرت دراستها على الأفعال اللسانية الانفعالية (الإنشائية) التي لا تخضع لشروط الحقيقة، وعلى السياقات التي تتمّ فيها. إنها بذلك تفارق النحو الذي يُعنى بدراسة الجمل، كما تفارق الدلالة التي تهتمّ بدراسة القضايا التي تخضع لشروط الحقيقة[1]، بمعنى أنه يضعنا أمام عملية فصلٍ واضحةٍ بين النحو والدلالة والتداولية من جهةٍ، وبين الدلالة واللسانيات من جهةٍ أخرى. فما هي، إذًا، التداولية التي يدعو لها ستالناكر إذا لم تكن شكليةً ولا غير شكليةٍ؟ إنه يسعى إلى ربط الدلالة (دراسة القضايا التي تمثّل شروط الحقيقة التي تبيّن الصدق والكذب) بالتداولية (دراسة سياق التلفّظ الذي يهدف إلى تحديد نوعية القضية المعبَّر عنها وتحديد قيمتها). إنها، إذًا، الدلالة التداولية التي تدرس طريقة إخضاع قيم الحقيقة للسياق انطلاقًا من العوالم الواقعية والممكنة بغية كشف القضايا والحقائق. ونشير إلى أن اهتمام ستالناكر بالموقف القضويّ الذي يقوم على افتراض القضايا، وبالموقف اللسانيّ الذي يحدّد القضايا الواقعة يمكن أن يُفسّر اتجاه تداوليته نحو الشكلية[2].

أمّا هانسون فكانت جهوده أعمق؛ إذ استطاع أن يربط بين الأجزاء التداولية المتفرّقة حين قدّم نظامًا تداوليًا متطورًا يقوم على التوحيد النسقيّ بين الأجزاء والنظريات التداولية المختلفة، وذلك بجعلها في ثلاث درجاتٍ يتمّ الانتقال فيما بينها على أساس تنامي السياق الذي يكشف عن عملية

(1) يُنظر: المرجع نفسه، ص 35-36.
(2) يُنظر: المرجع نفسه، ص 36-37.

التطوّر التي تخضع لها التداولية، فالدرجة الأولى تتمثّل في التداولية الإشارية التي تدرس الإشاريات، وسياقها هو سياق الموجودات (المخاطبون، ومحددات الزمان والمكان)، أمّا الدرجة الثانية فتهتمّ بالمعنى الحرفيّ والمعنى التواصليّ، وسياقها يتنامى ليشمل، إضافةً إلى الموجوداتِ، الاعتقاداتِ والحدوسَ. وأمّا الدرجة الثالثة فتُعنى بدراسة أفعال اللغة، وهنا يغتني السياق؛ لأن من الأفعال ما هو ضمنيٌّ غير مباشرٍ[1].

لقد كان الأثر الأكبر للفلاسفة النفعيين والتحليليين في نشأة التداولية هو في تركيزهم على معالجة القضايا والمسائل العالقة في الفلسفة من خلال ملاحظة التركيب اللغوي لتلك المسائل والقضايا؛ التركيب الاستعماليّ التواصليّ المتحرّك لا الصوريّ الجامد، فراحوا يدرسون اللغة في الاستعمال الفلسفي ويربطونها بالفكر والمقاصد، ولاحظوا من اعتماد منهج التجريب والتحليل اختلافها بين عبارات إدراكية (إخبارية) وانفعالية (تأثيرية)، وبين اللغة بوصفها نظامًا ثابتًا (نمطًا) والكلام بوصفه استعمالًا للّغة (ورودًا)، فانتقلت تلك الدراسات إلى ميدان اللسانيات، فتحوّلت التداولية من شكلها النفعي أو الوصفي إلى الشكل اللساني، ومن ثَمّ رُبطَت أبعاد إدلال اللغة بالاستعمال والسياق والمقاصد والتواصل والفعل أو الأثر. غير أننا نلمس أنّ كل اتجاه فلسفيّ أفرز نمطًا مختلفًا من الدراسات التداولية، فالفلسفة النفعية انتهت إلى تأمين نمط تداوليّ لسانيّ محدد انتحته المدرسة الأمريكية، في حين إن الفلسفة التحليلية أفضت إلى نشأة التداولية المعرفية غير المحددة، وكانت المدرسة الأوربية هي من تبنّى هذا

---

(1) يُنظر: المرجع نفسه، ص 38-39.

النمط من الدرس التداولي الموسّع الذي يجعلنا أمام مفهومات تداولية متعدّدة، أو أمام حقول معرفية متعدّدة يقاربها الدرس التداوليّ.

لا ننسى أن نشير أخيرًا إلى الأشكال والنظريات اللسانية والتداولية التي تُعدّ نقاط التقاءٍ بارزةٍ، مثل اللسانيات الاجتماعية التي أدرجت الوظائف والسياقات الاجتماعية لاستعمالات اللغة في اللسانيات، وأعطت التواصل المعرفي والواقع الاجتماعي للاستعمالات اللذين أغفلتهما اللسانيات السابقة= المكانة المستحقّة من الدرس، وعلم الدلالة التوليدي على يد لايكوف Lakoff بوصفه ردّة فعلٍ على نحو تشومسكي الذي ذهب إلى تجريدية اللغة، وأنه يمكن فصلها عن استعمالاتها ومستعمليها، وسياقية فيرث J.Firth التي دمجت السياق المقاميّ بالسياق المقالي لبلوغ المعنى المراد، ووظائفية أندريه مارتينيه A.Martinet الذي يقول بوجوب دراسة اللغة انطلاقًا من حقيقة استعمالاتها، ولسانيات التلفّظ التي يعدّ بنفنست Benveniste رائدها، والتي تسعى إلى أخذ الوضعية التواصلية بعين الاعتبار في دراسة كيفية عمل اللسان (اللغة)، وتهتمّ بالجملة لتأكيد أهمية الخطاب أو النصّ بوصفه سلاسل من المراجع، والرموز الإشارية لبارهييل، ووظائف التواصل لرومان ياكبسون التي ترجع إلى تداولية اللغة[1]، والنحو الوظيفي Functional Grammar لسيمون دايك S.Dik، ويمثّل هذا النحو نظرية للتركيب والدلالة منظورًا إليهما من وجهة نظرٍ تداوليةٍ[2]، ونظريات تحليل الخطاب، ونظريات التواصل. إن كل تلك الإنجازات المعرفية هيّأت لنمو التداولية وتطوّرها.

(1) يُنظر: بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 34- وما بعدها.

(2) يُنظر: المتوكّل، أحمد: الوظائف التداولية في اللغة العربية، ص 10.

المدخل الثاني
مفهوم التداولية من التشظّي إلى التكوين

رأينا أن نفتح بابًا للحديث عن الأمور التي تجتمع لتحديد مفهوم التداولية وأبعادها، واخترنا لها وسمًا (شظايا) بوصفها جمعًا لشتات خلّفته الدراسات المتعدّدة التي لم تنظر إلى التداولية بوصفها كلًّا واحدًا؛ إذ سلّمت بأن القارئ أو الباحث يقف على تداوليات لا تداولية واحدة، أو أن أغلب الدارسين ركنوا إلى تبسيط الأمر بتناول مفهومات محدّدة تتّصل بالتداولية بطرف كالحِجاج أو أفعال اللغة أو قوانين الخطاب أو غير ذلك من المفهومات، وسنحاول من لملمة تلك الشظايا الخروج بتكوين جسم تداولي متكامل الأجزاء صحيح البنية ما أمكن، كما نسلّط الضوء على أبرز قضايا التداولية وعلائقها.

أوّلًا: دلالات مصطلح التداولية:

تحتفظ الكلمة داخل بنيتها بمعناها سواء أكان المعنى واضحًا مفردًا أم كان مُلبِسًا، والحقّ أن الذي أكسبها هذه الميزة هو العُرف اللغويّ (النظام) أو الاستعماليّ (الكلام) أو هما معًا، والحقّ أنّ الحاجة إلى إدراك معاني الكلمات أمر ملحّ من أجل التواصل الذي يعدّ أبسط وظائف اللغة، وتصبح أكثر إلحاحًا حين يتعلّق الأمر بالاصطلاح لفنّ أو نظرية أو علم؛ إذ نصبح أمام كلمات

تحضر في سياق علمي دقيق، فهي تختلف عن تلك التي تحضر في السياقات الأدبية فتتجاذب القراءات التأويلية معناها، وليست التداولية بدعًا في ذلك، ويتراءى لنا أنّ المصطلحات المستحدثة أحرى بالتحديد والتفصيل، ولا سيما حين تكون ترجمة لمصطلح وافد من لغة أخرى وثقافة أخرى، فوجب أنّ نقف على معنى التداولية لنقترب ما أمكن من دلالاتها.

إنّ مصطلح Pragmatics الذي يعني التداولية هو في الأصل اليونانيّ من الجذر (Pragma) الذي يعني العمل Action، ومنه اشتُقّت الصفة اليونانية Pragmatikos التي تُحيل على كل ما يتعلّق بمعاني العمل[1]. و«يقترن به [أي المصطلح] في اللغة الفرنسية المعنيان التاليان: (محسوسٌ) و(ملائمٌ للحقيقة)، أمّا في الإنكليزية، وهي اللغة التي كُتبت بها أغلب النصوص المؤسّسة للتداولية= فإن كلمة Pragmatics تدلّ في الغالب على ما له علاقةٌ بالأعمال والوقائع الحقيقية»[2].

إننا، إذًا، أمام معاني الأعمال والوقائع (المحسوسة) وملاءمة الحقيقة، فالأعمال تشير إلى مسألة الإنجاز التي تحيلنا إلى نظرية الأعمال اللغوية، كما تشير إلى معنى الممارسة (Praxis) الذي بمقتضاه «تعيّن التداولية مهمتها في إدماج السلوك اللغوي داخل نظرية الفعل»[3]، والوقائع المحسوسة تبينّ ابتعاد التداولية عن التجريد وعن الفِكَر المثالية، وملاءمة الحقيقة تَدحض مقولة

(1) يُنظر: لوصيف، الطاهر: التداولية اللسانية، ص 6.

(2) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 17.

(3) أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 11.

وجود حقائق مطلقةٍ ودقيقةٍ؛ لأن مجال التداولية في الأساس هو مجال البحث عن الحقيقة، كما تبيّن في أثناء الحديث عن النشأة الفلسفية للتداولية، كما أن مجالها يكمن في عدم التسليم بالقوانين والأقيسة التي قد ينقضها الاستعمال.

فالتداولية تتأسّس بفعل تأثّرها بالفلسفة الوضعية المنطقية (النفعية) على اعتماد التجريب على الملفوظات، وعدم الركون إلى القضايا التي لم تثبتها التجربة، فلا مثاليات ولا حقائق مطلقة إلّا بما يثبته الفحص التجريبي (الكلام المحسوس والملائم للحقيقة)، كما تتأسّس إثرَ ذلك بحكم تأثّرها بالفلسفة التحليلية على اعتماد التحليل أداة لقراءة النصوص، قراءة تقرّ بعدم ركود الكلام أو استقراره على دلالته الحرفية أو الإخبارية، إنما الكلام ذو أبعاد أخرى تفاعلية تأثيرية، فلذلك لا بدّ من تحليل اللغة وفهمها فهمًا دقيقًا بوضعها في سياقها الاجتماعي والاستعمالي (الممارسة)، هذا ما يقوله مصطلح البراكماتية التداولية.

أمّا مصطلح (التداولية) العربيّ الذي يرجع الأصل في إطلاقه إلى طه عبد الرحمن، وذلك سنة 1970 [1] كما يبينّ هو= فله دلالات متعدّدة كدلالته على الاستعمال، والتفاعل معًا[2]، والممارسة المعبرّ عنها بـ La Praxis[3]. كما أن هنالك من يرى أن «مصطلح (تداولية) يشتمل على معنى المداولة بين شخصين على الأقلّ (متكلّمٍ- متلقٍّ)؛ [لأن صيغته تدلّ على المشاركة]، ويشتمل على اسم الشيء

(1) يُنظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 28.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، ص 28.

(3) يُنظر: مقبول، إدريس: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحويّ عند سيبويه، ص 262، نقلًا عن مداخلة للدكتور طه عبد الرحمن في ندوة الدلاليات والتداوليات؛ أشكال الحدود، منشورة ضمن البحث اللسانيّ والسيميائيّ، ص 299.

الذي يُتداول، وهو العلامات بدوالّها ومدلولاتها»[1]. كما يشتمل في اللغة على معاني: التعاور، والغَلَبة، والتناقل[2]. فالمصطلح العربّي يمثّل التداولية بصيغتها اللسانية المتطوّرة عن البراكماتية الفلسفية التي تدعو إلى اختبار اللغة أو الكلام وفهم دلالاته، وذلك عبر وضع الكلام في سياق الاستعمال والتخاطب، فيدلّ على التواصل والتفاعل والتأثير، ونرى أنه أدلّ من مصطلح براكماتية الذي ظل متّصلًا بأساس نشأته الفلسفية، غير أن دلالة البراكماتية على الجانب النفعي كانت أظهر، فالمنفعة تضبط الخطاب وتقوده إلى تحقيق أهدافه التواصلية والتأثيرية على حدّ سواء، وإن كنا نميل إلى أنه لا يوجد خطاب مجاني لا طائل وراءه، وذلك من جهة قصد المتكلم أو فهم المتلقي، حتّى كلام الأحلام أو المجانين قد يُفهم على أنه تنفيس عن إرادات كامنة في النفس، وهذا النوع من الكلام قد لا يكون خطابًا يستفيد منه طرفان، بمعنى أن صيغة التداول شبه غائبة عنه، بيد أنه قد يكون خطابًا أو تداولًا مع النفس، والشعر الذاتي في الواقع يدخل في هذا النوع من الخطابات، وتكون المنفعة فيه ذاتية لا تخاطبية بيذواتية (بين الذوات). إن هذا الكلام يحيلنا رأسًا إلى شظيّة أخرى من شظايا الدرس التداولي، هي:

ثانيًا: التداولية والخطاب:

لن ندخل في تفاصيل اختلاف وجهات النظر في الخطاب ومفارقته النصَّ، فنرى أن نؤسّس له بالقول إن الخطاب هو النصّ الحيّ الذي يتكوّن من رسالة

---

(1) بصل، محمد إسماعيل: نحو نظرية لسانية مسرحية (مسرح سعد الله ونوس نموذجًا تطبيقيًا)، ص 176.

(2) يُنظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (د و ل).

ومرسل ومتلقٍّ، ونضيف إلى ذلك وضع الكلام في سياقه الاجتماعيّ الاستعمالي بالتركيز على طبيعة الرسالة وما تحمله من وظيفة (مقاصد) وبنية (تشكيل)، وبالتركيز على المرسل والمتلقي بوصفهما كائنين حيّين لهما أفكار ومشاعر يسهم النظر فيها في نجاح الخطاب والتواصل، وهذا مرادنا من قولنا السابق (النصّ الحيّ)[1].

نرى أن للخطابات تجلّيَين ـ أشرنا إلى ذلك سابقًا ـ الأول هو الخطاب البيذواتيّ الذي يكون بين شخصين أو أكثر، والتجلّي الآخر هو الخطاب الذاتي الذي يحضر فيه المتكلّم فقط. إننا لا نستطيع في عُرف الدرس التداولي أن نهمل أحد عناصر الخطاب حتى في الخطابات الذاتية التي يكون فيها المتلقي غير حاضر أثناء تشكّل النص ولا حاضرًا فيه، ونوضّح أن الخطاب الذاتي قد يشتمل على ذكر المخاطَب في ثنايا تشكيله، كما نرى في شعر الرثاء، وقد يكون حضوره غير مباشر كما في شعر الغزل عادةً، وقد لا تنطوي على ذكر متلقٍّ غير النفس كشعر الفخر بالنفس أو معاتبتها وما إلى ذلك، فالخطابات الذاتية التي يغيب فيها المتلقي أو يكون بعيدًا أو غير مباشر = لا تخرج عن دائرة الدراسات التداولية ما دامت تمثّل خطابًا في وجه من الوجوه. إن هذه الخطابات تهتمّ بها التداولية بالاستناد إلى معطيات الحقول المعرفية الأخرى كعلم النفس، ويكون الاهتمام فيها مركّزًا على الجانب التأثيريّ.

أمّا معالجة الخطابات التداولية البيذواتية المباشرة التي يكون المتلقي فيها

---

(1) يُنظر بحثنا: البلاغة الحيّة بين القيم الأسلوبيّة والتداولّية؛ فنون البديع نموذجًا، مجلة بلاد ما بين النهرين JMS، جامعة ماردين أرتقلو، ماردين، ع2، 2019.

حاضرًا أثناء الخطاب أو غير المباشرة التي يكون فيها حضوره في الخطاب أو النصّ فقط= تختلف عنها في الخطابات الذاتية، فالأولى؛ المباشرة منها تستدعي بما يتعلّق بالمتخاطبين الالتفات إلى قوانين الخطاب أو ما يُسمّى بقواعد المحادثة، كما تحتاج الخطابات البيذواتية المباشرة إلى مراعاة ما يتعلّق بالرسالة أو النصّ كالأخذ بالاستعمال ودقّة إحالة الكلام إلى الواقع والحقيقة، وهذه الأمور يلزم أن تكون في الخطابات البيذواتية غير المباشرة أيضًا، وقد تكلّمنا عليها في كتاب لنا آخر بعنوان (التفكير البياني عند العرب؛ قراءة تداولية)، وهذا النوع من الخطابات يكون التركيز فيه على الإخبار والمعرفة.

إذًا الخطابات الذاتية تكون معالجتها بالالتفات إلى الأثر بوصفها خطابات تهدف إلى التأثير عادة، وإن كانت تنطوي على أبعاد إخبارية، فالتحليلات التداولية لا تلتفت إلى المعاني الحرفية أو المباشرة، في حين أن التركيز في الخطابات البيذواتية يكون مسلَّطًا على الجانب التواصليّ في أغلب الخطابات، وإن كانت ثمة جوانب أخرى تأثيرية، إلّا أنّ الجانب التواصلي يبقى مهيمنًا من جهة غاية الخطاب الرئيسة، فنخلص إلى القول إن الخطابات البيذواتية المباشرة ذات أبعاد إخبارية وغير المباشرة أبعادها تأثيرية، وكذلك الذاتية تكون أبعادها تأثيرية، ونشير إلى أن التأثير يتطلب الإعداد، وهو يتجلى في التأويل والإقناع والإنجاز، وقد تتداخل الخطابات في ما بينها في الأبعاد، وتختلف في السمة الغالبة.

بعد الحديث عن علاقة التداولية بالخطاب وتقسيمه من جهة المتخاطبين، نتحدّث عن علاقة التداولية به من جهة الرسالة أو النصّ، لأن من المعلوم أن

معالجة النصوص تتمّ في الأساس عبر دراسة مستويي اللغة: الدلالة والتركيب، وتأتي التداولية بوصفها مستوى ثالثًا ضمن التقسيم اللساني الشهير الموروث عن بيرس وموريس = لتعالج القضايا التي تخرج عن تخصصات الدلالة والتركيب. فما موقع التداولية داخل تلك الثلاثية، وكيف تتقاسم معها أساليب معالجة النصوص؟

ثالثًا: التداولية والدلالة والتركيب:

انتقلت الدراسات اللسانية الغربية من مجال الاهتمام بالشكل ممثّلة باللسانيات البنيوية، إلى الانفتاح على الدلالة شيئًا فشيئًا عبر الدروس التوليدية والوظيفية والسياقية وصولًا إلى الدرس التداوليّ الذي يعدّ آخر الأطروحات اللسانية بحسب علمنا، وفي سيرورة التنقلات هذه كان اللسانيون يتفقون ويختلفون، بيد أن الموقف من الدرس التداوليّ كان أشدّ حضورًا، فثمّة من تمسّك بنظرةٍ إقصائيةٍ للتداولية، مفادها أنّ التداولية تُعدّ نُزُلًا إسبانيًّا[1]، بمعنى أنها مفتوحة بلا ضوابط، ومن رأى أنها تمثّل سلّة مهملاتٍ، تُرمى فيها المسائل التي يستعصي حلّها في النحو والدلالة[2]. وثمّة من فسرّ تلك النظرة الإقصائية للتداولية في أنها بانفتاحها ذلك تميّع موضوع دراستهم[3]، إلا أن هذه النظرة اندثرت مع التطوّر الكبير الذي شهدته التداولية ومع ملئها الفراغَ الذي

---

(1) بصل، محمد إسماعيل: نحو نظرية لسانية مسرحية (مسرح سعد الله ونوس نموذجًا تطبيقيًا)، ص 167.

(2) الحباشة، صابر: التداولية والحجاج؛ مداخل ونصوص، ص 23، نقلاً عن:

FrancisJaques، Pragmatique، art، in Encyclopaedia universalis.

(3) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 175.

عجزت الدراسات اللسانية السابقة عن ملئه، فقد أظهرت الدراسات التداولية المتعاقبة بفروعها نجاعتها في ذلك، حتى إنها شغلت اللسانيين وازدهرت في مدّةٍ وجيزةٍ رغم الصعوبات التي اكتنفتها. فانطلاقًا من تفضيل الملفوظ الذي يخضع لتأويلاتٍ متنوعةٍ وغير متناهيةٍ تتّخذ من التداولية مجالًا لها، على الجملة التي لا تتعدّى وصفها تجريدًا يتمّ تفسيره لسانيًّا، ندرك أهمية المجال التداوليّ الذي شرع، من ثَمَّ، يفرض نفسه بقوة، والذي ما انفك يلاحق تفكير اللسانيين بلا هوادةٍ مع أنه لا يستهويهم[1]، ويميّع موضوع دراستهم كما يرون.

ندلف بعد هذا التقديم للحديث عن موضع التداولية ضمن خارطة اللسانيات. إن التداولية، مع مقاربتها البنى النصّيّة من خلال بحوثها في الحجاج وتحليل المحادثات كما يرى راستي F.Rastier = تبقى روابطها باللسانيات غامضةً[2]، والواقع أنّ استقراء الأشكال اللسانية للتداولية يُوقِفنا على نمطَين عامَّين: أولهما في التداولية المندمجة في اللسانيات، والآخر في التداولية المُدمِجة.

أمّا في شأن التداولية المندمجة، فيُلاحظ أنه «يمكن للتداولية الاندماج بطريقتين: إمّا باختزالها إلى دلالةٍ، من هنا نجدها عند كارتز Kartz (1972) تداوليةً تمتزج تمامًا وببساطةٍ بنظرية الإنجاز التداولية، وإمّا مندمجةٌ كجزءٍ من السيميائية الثلاثية الأبعاد الشيء الذي ينسجم مع فعل ولادتها»[3].

---

(1) يُنظر: مارتان، روبير: في سبيل منطق للمعنى، ترجمة وتقديم: الطيب البكوش وصالح الماجري، ط1 المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2006م، ص 345.

(2) يُنظر: الحباشة، صابر: التداولية والحجاج؛ مداخل ونصوص، ص 32، الحاشية رقم 1، نقلاً عن: F.Rastier: Sens et textualité، Hachette sup. Paris، 1989، p 6.

(3) أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 12.

فالتداولية المندمجة في اللسانيات باختزالها في الدلالة، تتجلّى في مستويين لسانيين: تركيبيّ، ودلاليّ يتضمّن التداولية. والتداولية تندمج في الدلالة من جهة انطلاق التداولية في تحليلاتها من الجملة، فتُسمّى التداولية التحقيقية في مقابل التداولية الخطابية التي تُعدّ مجالًا للملفوظ[1]، ومن جهة «ملاحظة أن الدلالات اللغوية تتأثر بشروط استخدام اللغة، وهي شروطٌ مقنّنةٌ ومتحقّقةٌ في اللغة»[2]. والحقّ أن صاحب هذا الدمج هو أوزوالد ديكرو[3]، وقد سمىّ جيوفري ليتش G.Leech في كتابه (مبادئ التداولية) هذا الاتجاه من اتجاهات البحث التداوليّ اتجاهًا دلاليًّا Semantism [4] حجاجيًّا؛ عُرِف باسم البلاغة الجديدة.

أمّا التداولية المندمجة بوصفها جزءًا من اللسانيات، فتتمثّل في النظرية الخطّيّة Théories Linéaires التي تزامن ظهورها مع نشأة التداولية على أسسٍ سيميائيةٍ، كما أوردناها عند بيرس وموريس، وتقوم هذه النظرية على أساس أن دراسة اللغة (العلامات) «تمرّ بثلاث مراحل/ مكونات: التركيب: وموضوعه دراسة العلاقة بين العلامات، والدلالة: وموضوعها دراسة العلاقة بين العلامات ومراجعها، ثمّ التداولية: التي تدرس العلاقة بين العلامة ومؤوِّليها»[5]. كما

---

(1) يُنظر: مارتان، روبير: في سبيل منطق للمعنى، ص 325.

(2) روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص 47.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، ص 47، وبلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 167.

(4) يُنظر: مقبول، إدريس: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، ص 267، نقلًا عن:

G.Leech.G: Principles of Pragmatics، p6.

(5) المرجع نفسه، ص 269-270.

تقوم ـ بحسب الوضعيين الجدد ـ على أساس أن كل مرحلةٍ من المراحل السابقة تخضع لسابقتها وتشتغل داخل هذا النظام الخطّي على النتائج المحصَّل عليها من سابقتها، وتؤوِّلها حسب قوانينها[1].

إن التصوّر المبنيّ على عدّ التدرج من مرحلةٍ إلى سابقتها تدرّجًا ممّا هو بسيطٌ إلى ما هو أعقد= تصوّرٌ فيه نظرٌ، ذلك أن بعض التداوليين يذهبون إلى أن التحليلَين التركيبيّ والدلاليّ يُعدّان درجتين من درجات التجريد النظريّ الذي يُخلّص القول ذهنيًّا من أبعاده العملية الإنجازية، أمّا المستوى التداوليّ، فهو المسؤول عن قيمة القول في العالم الممكن، وفي تربته تنبت الدلالة التركيبية والدلالة السياقيّة[2]، كما نجد رفضًا قطعيًّا للتصوّر الخطّيّ عند كلٍّ من ديكرو وأنسكومبر J.C.Anscomber (1983) اللذَين تبنّيا الدعوة إلى دمج التداولية في الدلالة كما أسلفنا، لأن هذا التصوّر، برأيهما، يعطي الأولوية للمحتوى الإخباريّ، وينفي وجود علاماتٍ تداوليةٍ محضةٍ من قبيل (الإشاريات) التي توجد داخل البنية التركيبية للجملة، وتستقل عن محتواها الإخباري؛ كما أن الكثير من ظواهر الدلالة لا يمكن تفسيرها إلاّ من منطلقٍ تداوليٍّ، مثل (الاقتضاءات)[3].

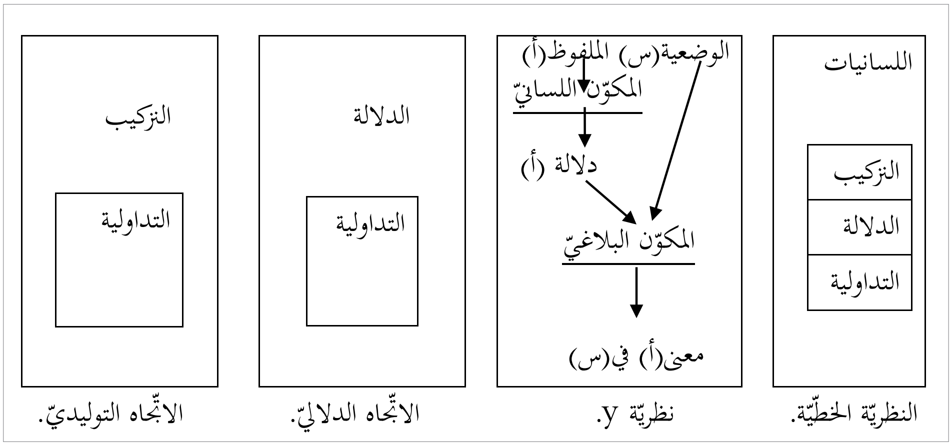
نشير إلى أن نقد النظرية الخطّيّة أدّى إلى ظهور النظرية التي تثبت تقاطع المعالجة اللسانية وخارج اللسانية للإخبار، والتي يأخذ تمثيلها الشكل (y)،

(1) طروس، محمد: النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ط1 دار الثقافة، الدار البيضاء 1426/ 2005، ص 97.

(2) يُنظر: الحباشة، صابر: التداولية والحجاج؛ مداخل ونصوص، ص 135.

(3) يُنظر: طروس، محمد: النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ص 97.

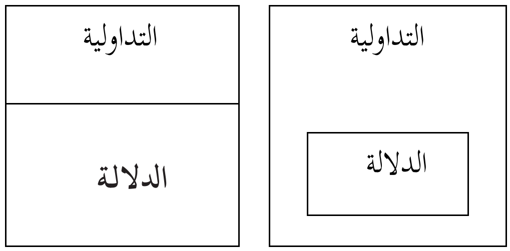
فسُمّيت بنظرية y. ونلفت العناية إلى أن تمثيل تلك النظرية مستعارٌ من ديكرو، وبروندونير Berrendonner. فنخلص إلى أن نقد النظرية الخطّيّة أنتج اتجاهًا دلاليًّا كما رأيناه عند ديكرو، وعلى ضوء الاتجاه الأخير بُنيت النظرية y. ونردف كلامنا على اندماج التداولية في اللسانيات بعامّةٍ، ثم الدلالة بخاصّةٍ، بكلام على اندماجها في التركيب فيما يُسمّى بالاتجاه التوليديّ Pragmantaxe، وهو من الاتجاهات التي أشار إليها ليتش والتي تقوم على تطعيم الدلالة التوليدية بمفهومات خاصّةٍ من فلسفة اللغة العادية كالاستعمال، وعلى تفاعل البعد التداوليّ مع البعدين الدلاليّ والتركيبيّ، وعلى تعلّق فهم جوانب من اللغة بالإحالة على البعد التداوليّ[1]. فالتداولية، إذًا، تندمج في اللسانيات وفق النظرية الخطّية، ونظرية y، وفي الدلالة وفق الاتجاه الدلاليّ، وفي التركيب وفق الاتجاه التوليديّ، ونمثّل ذلك في الأشكال الآتية[2]:



(1) يُنظر: مقبول، إدريس: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، ص 269.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، ص 267- و271.

إن الحديث عن تداوليةٍ مندمجةٍ لا يعني انصهار التداولية في بوتقة اللسانيات أو عدم وجود تداوليةٍ مستقّلةٍ؛ إذ توجد تداوليةٌ مُدمِجةٌ كما ذكرنا سابقًا، تداوليةٌ تدمج الدلالة في تحليلاتها، وهي التي تُدرج تحت اسم الاتجاه التداوليّ Pragmantism، بحسب ليتش، وبمقتضاها تغدو الدلالة جزءًا من التداولية، وصاحب هذه الرؤية هو سيرل[1]. كما توجد تداوليةٌ تجاور الدلالة في حالةٍ من الاستقلال والاعتراف بها ضمن اتجاه يُسمّى الاتجاه التكامليّ Complementarism[2]، فتأخذ التداوليتان الـمُدمِجة والمستقلّة الشكلين الآتيين[3]:



الاتّجاه التكامليّ. الاتّجاه التداوليّ.

نخلص إلى أن معالجة التداولية للنصوص تخضع لطبيعة النصوص التي يُرام تحليلها، فثمّة نصوصٌ من الممكن أن تُعالج استنادًا إلى التركيب وحده كالنصوص المنطقية الصورية، ونصوصٌ تُفسّر اتكاءً على التركيب والدلالة

(1) المرجع نفسه، ص 268، نقلاً عن:

Searle.J.R; Les Actes de langage. Trad. Fr de Searle. Paris. 197.

(2) المرجع نفسه، ص 268.

(3) المرجع نفسه، ص 268.

كالنصوص الإخبارية، ونصوصٌ يفتقر تأويلها إلى العمل على المستويات الثلاثة: التركيب، والدلالة، والتداولية كالأفعال الكلامية (الإنشائية) الخارجة عن ظاهرها، ونصوصٌ يُكتفى لفهمها بالجانب التداولي كالإشاريات، وتلك المعالجات أو النصوص تحدد موقع التداولية من اللسانيات، غير أننا نرى أن النصوص الطبيعية (الحيّة) في مقابل النصوص الصورية لا يمكن أن تُقرَأ أو تُفسَّر تفسيرًا دقيقًا من غير التسلّح بأدوات الدرس التداولي وإجراءاته.

رابعًا: مفهوم التداولية ووظائفها:

إننا واقفون بين أن نسلّم بأنّ التداولية محددة ومتعيّنة وفقًا لوعينا بطريقة عملها وبمجالاتها وبوظائفها، وبين أن نقرّ بأنّ تحديد مفهوم التداولية أمر عسير، وأن سبب عسره أننا نجد أنفسنا أمام تداوليّاتٍ لا تداوليةٍ واحدةٍ، تداوليّاتٍ تختلف تبعًا لاختلاف الميادين التي تشتغل بها[1]، وتبعًا لتعدد مفهوماتها، وأننا وقفنا على تعريفاتٍ متعدّدةٍ للتداولية[2]؛ وأن التداولية في الأساس تمثّل ردّة فعلٍ على كثرة التنظيرات التي ازدهرت في مرحلة ما بعد

---

(1) يُنظر أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 93، وبلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 18.

(2) يُنظر مثلاً: تعريف موريس، وتعريفات ليفنسن S.C.Levinson، يُنظر: مقبول، إدريس: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، ص 264-265، ويُنظر بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 18-19، ويُنظر صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص 5. ويُنظر: أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص8، وغيرها.

البنيوية، ودعوة إلى التحرّر من قيودها[1]، وأن هويتها في تعدّدها[2]، وأنها في أصل نشأتها كانت متشظّية، وازداد تشظّيها بتطوّرها؛ ولعل هذا ما يفسّر السبب الذي من أجله رفض ديكرو وسشايفر وضع مدخلٍ خاصٍّ لمادّة التداولية في قاموسهما الموسوعيّ الجديد لعلوم اللسان، واكتفيا بإدراجها ضمن القضايا اللسانية والأدبية[3]، على أننا نعمد إلى أن ننتقل بها وفق المعطيات المتوفّرة، ووفق التصوّر الخاصّ = إلى مرحلة التكوين والتعيين.

إن الانتقال بالتداولية والأخذ بيديها نحو التأسيس والتكوين يقتضي منّا أن نعرّج على ذكر أهمّ المعطيات المعِينة على ذلك من مفهومات وأسس نشأة،

(1) «رأى مجموعة من الفلاسفة والنقاد أن ما يُعرف بالـنظرية... إنما جاءت نتيجة محاولة خاطئة في المقام الأول لفرض معايير تفسيرية أو تقويمية كلية على ظواهر تستعصي طبيعتها التعددية والمتنوعة على الاختزال في أنموذج تفسيري أو تقويمي أو تحليلي واحد... غير أن هذه النزعة إلى التنظير أو العقلنة عند جيمس ليست قابلة للإلغاء كما عند الذرائعيين الجدد... وإنما يمكن كبح جماحها من خلال الذرائعية كما حددها جيمس؛ لأنها تسمح بالنظر إلى الواقع... بعيدًا عن العالم المصطنع الذي يتخيله الفيلسوف المثالي. فمشكلة أعداء النظرية... أنهم يظنون أن من الممكن للإنسان اتخاذ قرار بالتوقّف عن التنظير، متجاهلين ما سبق لجيمس أن أكّده من أن التنظير نزوع إنساني طبيعي للسيطرة على الظواهر المختلفة وفهمها، ولكن المطلوب هو عدم إتاحة الفرصة لمثل هذا النزوع أن يهيمن على التفكير، وذلك بالارتباط بالعالم المعيش وتذكّر تعدّديته واستعصائه على النظريات». الرويلي، ميجان. والبازعي، سعد: دليل الناقد الأدبي؛ إضاءة لأكثر من سبعين تيّارًا ومصطلحًا نقديًّا معاصرًا، ص 167-168.

(2) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 181.

(3) يُنظر: ديكرو، أوزوالد. سشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص 15.

فنرى أن التداولية تتداخل، بحكم تعدّد مفهوماتها، مع العديد من العلوم والمدارس المعرفية واللغوية. فنذكر مثلًا أن مفهومي: (الأفعال الكلامية)، و(نظرية المحادثة) انبثقا من تيارين فلسفيين، هما على الترتيب: فلسفة اللغة العادية، وفلسفة كرايس، أمّا مفهوم (نظرية الملاءمة) فنشأ من علم النفس المعرفيّ[1]، كما انبثق من فلسفة كرايس (مبدأ التعاون) ومفهوم (الاستلزام الحواريّ)، وأمّا مفهوم (الحجاج) فيُعدّ امتدادًا للبلاغة الأرسطية القديمة المسمّاة بلاغة المواضع أو الطوبيقا Topiques[2]. فغدا الحجاج بذلك عند الغربيين بلاغةً جديدةً تفارق البلاغة القديمة التي قصرت اهتمامها على الجانب التزييني (النّصّيّ)، في اهتمامها بالجانب التداوليّ (الخطابيّ) المتجلّي في الاهتمام بالمتخاطبين، وتركيزها على الفعالية الاجتماعية، وتسليطها الضوء على البعدَين: الحجاجيّ والتأثيريّ الدافعَين إلى تحقيق الإقناع والفعل، وغير ذلك[3]، والحقّ أن هذه «البلاغة الجديدة تتأسّس من بين ما تتأسّس عليه= على تعاضد فكرتين جوهريتين: أولاهما وجوديةٌ ظاهراتيةٌ في آنٍ، عمادها مقولة هيدكر التي عدّ فيها اللغة هي الوجود بكل أبعاده وأزمنته، أمّا الثانية فتأويليةٌ (هرمينوطيقيةٌ) مفادها الانطلاق من اللغة المرسلة في مقامٍ معينٍ، ثم تفكيكها والغوص فيها للوصول إلى مكوّناتها الأساسية وعلاقتها بالمتكلّمين والمخاطبين»[4]. لقد سايرت اللسانيات البحوث التداولية من لدن نشأتها مع

---

(1) يُنظر: صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص 17.

(2) يُنظر: الحباشة، صابر: التداولية والحجاج؛ مداخل ونصوص، ص 29.

(3) يُنظر: عمارة، ناصر: الفلسفة والبلاغة؛ مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، ص 17.

(4) الطلبة، محمد سالم محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة؛ بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 105.

سيميائية بيرس وموريس مرورًا بالدروس المدمجة مع ديكرو وأنسكومبر إلى الكثير من البحوث التداولية التي كانت وما زالت تربط بين اللغة والتداولية، ونبيّن أنه قد شاع لدى كثيرٍ من الدارسين أن التداولية تعدّ «جزءًا لا يتجزّأ من اللسانيات»[1]، أو أنها «مذهبٌ لسانيٌّ يدرس علاقة النشاط اللغوي بمستعمليه»[2]، بمعنى أننا أمام تداولية محدّدة خفيفة التشظّي، والحق أن هذه النظرة المحدِّدة للتداولية كانت شأن الدارسين الأمريكيين؛ نعني التداولية اللسانية، أمّا الأوربيون فكانوا يميلون إلى التداولية المعرفية المتشظّية التي تنفتح على كل الحدود، فكيف دخلت التداولية المجال اللساني؟ وما علاقتها بالاستعمال؟ وما وظائفها؟ إن هذه الأسئلة يجيب عنها الكلام على أسس نشأة التداولية وتطوّرها.

نبيّن في ما يتعلّق بأسس النشأة أنّ الفلسفة التي مثّلت نقطة انطلاق التداوليّة مرّت في موقفها من اللغة والفكر بمرحلتين: المرحلة الأولى كانت الفلسفة فيها تدرس القضايَا الفكرية دون الخوض في اللغة، بمعنى أنّها فصلت بين اللغة والفكر. وأمّا المرحلة الأخرى فتصل فيها الفلسفة بين اللغة والفكر، لبيان حقيقة القضايا، ولا سيّما مع الفلاسفة التحليليين، فبعد أن تبيّن لنا أن الدراسات التداولية بدأت من الأطروحات التي ساقتها الفلسفة النفعية حول حقيقة الفِكر والقضايا؛ إذ تُجنِّب الخوض في اللغة، أو لنقل: كان فصلٌ بين اللغة والفِكْر= توصّل الفلاسفة التحليليّون في المرحلة التالية إلى أهمية تحليل اللغة

(1) روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص 71، ويُنظر: بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 19.

(2) صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص 5.

(العادية) لبيان حقيقة الفِكْر؛ إذ جرت هنا عملية الوصل بين اللغة والفِكْر، ثمّ اتجهت الأنظار نحو حقيقة العبارات اللغوية ما أسفر عن دراسة كيفية عمل الدلالة.

حين لوحظ أن العبارات اللغوية تنقسم من حيث دلالاتها على الحقائق إلى عباراتٍ إخباريةٍ ترتبط بالواقع وتحتمل الصدق والكذب، وعباراتٍ انفعاليةٍ (إنشائيةٍ) بخلاف سابقتها = التفت الفلاسفة التحليليّون إلى بيان كيفية دلالة الألفاظ الإنشائية على الحقيقة، فبُنيت نظرية ألعاب اللغة التي تقضي بأن معاني الكلمات تُكتسب من خلال استعمالها، ومن ثمّ نظرية أفعال الكلام التي تشير إلى الأفعال المنجزة بمجرّد التلفّظ بها كأفعال الطلب مثلًا. فكان لهذا التيار أن يلتقي بتيار السيميائية الذي جعل التداولية مستوًى ينضاف إلى المستويين: التركيبي والدلالي في مسألة الرجوع إلى السياق المقاميّ بوصفه السبيل الأمثل لتحليل الملفوظات التي يصعب تحليلها من غير هذه الطريق، والتي نستطيع أن نعيّنها في الإنشائيات، والإشاريات[1]، ومتضمّنات القول، والمعاني غير الحرفية، وكلّ ما ليس تعيّنه اللغة وحدها، ويرجع إلى السياق المقاميّ كذلك في مسألة الاستعمال والتخاطب، الأمر الذي لفت الانتباه إلى ضرورة مراعاة أدوار المتخاطبين الاجتماعية والثقافية ومقاصدهم، ومراعاة الشروط التي يكون الخطاب بمقتضاها سليمًا مفهومًا (ناجحًا).

---

(1) الإشاريات هي أسماء أو ضمائر (مبهمة) تختلف إحالتها بحسب ظروف استعمالها كتلك التي تشير إلى الزمان مثل (الآن)، أو إلى المكان مثل (هنا)، أو إلى المتخاطبين مثل (أنا)، أو أسماء الإشارة. يُنظر: أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 42.

أدّى الالتفات إلى مراعاة ظروف الخطاب إلى وضع مبادئ تحقّق الفهم والإفهام؛ تلك المبادئ التي تندرج تحت ما يُسمّى منطق المحادثة الذي يقوم على مبدأ التعاون[1] الذي وضعه كرايس، ثم جاء من بعده اللساني البريطاني ولسن D.Wilson والفرنسي سبربر D.Sperber اللذان اختزلا نظريته ومنطقه ذلك بنظرية الملاءمة التي تعدّ «تعميمًا للتواصل الموصوف بـ(المناسب الاستدلالي)، فهو مناسب؛ لأن المتكلّم يستعمل المثير الأكثر ملاءمة لإبلاغ افتراضاته، وهو استدلالي؛ لأن المتلقي يستدلّ على القصد الإخباري انطلاقًا من المؤشّرات المسوقة من قبل المتكلّم، فالتواصل في نظر سبربر وولسن يقوم على هذا الأساس»[2]، وظهر جانب الاهتمام بالاستعمال بوصفه أساسًا للتفاهم ونجاح الخطاب، وهو لا يُدرَك بالرجوع إلى المستوى التركيبيّ ولا الدلاليّ، إنه يتعلّق بالأعراف اللغوية والاجتماعية للاستعمال اللغويّ، وثمّة الإحالة التي تمثّل جانبًا آخر من جوانب التواصل أو الإخبار التداوليّ، وهي تتعلّق بدقّة إحالة الكلام إلى مرجع وحقيقة خارجية لا بنيوية[3].

ولا بدّ من الإشارة إلى أن التخاطب لا يقتصر على تمثيل واقعٍ أو إيصال معلومةٍ (إخبار)، إنما يهدف إلى أبعد من ذلك بكثيرٍ، إننا نعني ههنا التأثير في السلوك (الإنجاز) الذي يندرج في نظرية الأفعال الكلامية، والتأثير في الاعتقاد (الإقناع) الذي يتمثّل في نظرية الحجاج، والتأثير في التفكير الذي

(1) يُنظر: صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص 33-34.

(2) المرجع نفسه، ص 36-37-38. ويُنظر: روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص 74- وما بعدها.

(3) يُنظر: كتابنا: التفكير البيانّي عند العرب؛ قراءة تداولية.

يدفع إلى معالجة المضمرات والمتضمّنات في الكلام (التأويل). إن التداولية في سيرورتها هذه تنتقل من محاولة الفهم إلى تقعيد عملية الإفهام التي تتجاوز الإخبار إلى التأثير بالتأويل والإقناع والإنجاز، إلاّ أن هذا الانتقال لا يعني التخلّي عن الاهتمام بمسألة الفهم البتّة؛ إذ إن دراسة الخطاب تداوليًّا لا تستقيم من غير استحضار أطرافه (المتخاطِبين) وسياقاته (اللسانيّة والمقاميّة)، ولا تستقيم كذلك عمليتا التواصل والتفاعل اللتان تختزلان العملية التداولية في مدلوليهما.

فالتداولية وفق ما تقدّم تُعرّف بأنها (**علم يدرس اللغة في الاستعمال مع مراعاة طاقاتها أو وظائفها التواصلية أو الإخبارية، والتأثيرية بأبعادها التأويلية والحِجاجية والإنجازية**).

❋ ❋ ❋

المدخل الثالث: التداولية والبلاغة

إننا نرى أن الحديث عن البلاغة المستقرّة في كثيرٍ من مباحثها هو حديثٌ عن التداولية في الصميم. ولعلّ إجراء مقارنةٍ بين البلاغة واللسانيات عملٌ من شأنه أن يقدّم مقاربةً تداوليةً للبلاغة، كما يؤدي إلى بيان الحدود التي تلتقي فيها البلاغة بالتداولية، فلذلك نخرج برؤيا نمثّلها في الجدول:

اللسانيات	المستوى التركيبي	المستوى الدلالي	المستوى التداولي
البلاغة	علم البديع	علم المعاني	علم البيان

والحقّ أن هذه التقابلات ضروريةٌ في عملية المقاربة تلك، فالفنون البديعية في الغالب يكون الالتفات فيها نحو التركيب، وعلم المعاني تكون العناية فيها بالتراكيب تبعًا للمعاني، وعلم البيان هو علم الخطابات غير المباشرة والتي تلفت الانتباه إلى المرجع الذي يحيل إليه الكلام، فهو ذو طابع تداوليّ، غير أننا لا ندّعي صرامة تلك التقابلات؛ فداخل علم البديع نجد مباحث تحمل طابعًا تداوليًّا، ولا سيّما ما يتعلّق بالمحسّنات المعنوية كالتورية والمبالغة وأسلوب الحكيم وغيرها، كما نجد داخل علم المعاني مبحثًا هو الخبر والإنشاء يرتبط بالتداولية ارتباطًا وثيقًا، وتحديدًا بمفهوم الأفعال الكلامية.

إن مفهوم التداولية من خلال اهتمامه بالعلاقة بين بنية النصّ وعناصر الموقف التواصليّ المرتبطة به «يغطي بطريقةٍ منهجيةٍ منظّمةٍ المساحةَ التي كان يُشار إليها في البلاغة القديمة بعبارة (مقتضى الحال)»[1]، ومراعاة مقتضى الحال التي تدعو إليها البلاغة تختصر كثيرًا من الأبعاد التي تنادي بها التداولية؛ إنها تشير إلى خطابية النصوص البلاغية، على أنّ البلاغيين المتأخّرين المنظّرين لم يلتفتوا إلى ذلك، وظلّ قانون المراعاة حبرًا على ورق، وجنحت البلاغة إلى أن تكون بلاغة نصّ لا خطاب، مع ذلك الجنوح كانت البلاغة تلتقي مع التداولية من طرف آخر في استعمال اللغة كأداةٍ للتأثير في المتلقّي في سلوكه[2] واعتقاده وتفكيره.

وحريٌّ بنا أن نشير إلى نقطتين مهمّتين من شأنهما إظهار كيفية التداخل بين التداولية والبلاغة، الأولى ترى أن تحليل الخطاب البلاغيّ الجديد تداوليًّا يتحقّق بوساطة اندماجه بعلم النصّ[3]، وهو ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح البلاغة الحيّة[4]، إذ نكون أمام مستوى بلاغي أو أسلوبّي نصيّ يحتضن المستويين: الموسيقي، والبياني الذي تتّحد فيه الدلالة مع التركيب، وأمام مستوى تداوليّ خطابيّ. أمّا النقطة الأخرى فتُسوّغ وجود تداوليةٍ بلاغيةٍ على أساس

(1) فضل، صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 26.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، ص 98.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، ص 10.

(4) يُنظر: الجرّاح، عامر: البلاغة الحيّة بين القيم الأسلوبيّة والتداولّية؛ فنون البديع نموذجًا، 301-318.

مفهوم الحوار أو بحسب باختين الطابع الديالوجيّ للمقوّم النصّيّ الاحتجاجيّ[1]؛ إشارة إلى بلاغة الحجاج التي تُسمّى أيضًا البلاغة الجديدة.

تتجلّى علاقة علم البيان البلاغيّ بالتداولية من خلال الحديث عن علاقة الاستعارة بأحد المفاهيم التداولية البارزة؛ إنها الدلالة غير الحرفية، فالاستعارة من حيث دلالتها غير الحرفية تتمّ معالجتها تداوليًّا؛ إذ تبتّ المعالجة التداولية في مسألة صدقها أو كذبها. فالاستعارة كاذبةٌ من الوجهة الحرفية، وصادقةٌ من الوجهة غير الحرفية، أي من وجهة الاستلزامات المتحصّلة منها، وهي ليست كاذبةً دائمًا، بدليل أننا لو أخذنا استعارةً كاذبةً وأدخلنا عليها نفيًا فإنها تصدق مع احتفاظها بشكلها الاستعاريّ.

وثمّة نظرتان حول الاستعارة والاستعمال غير الحرفي بعامّةٍ: الأولى نجدها في النظرية التواضعية للأعمال اللغوية عند سيرل، وهي تدافع عن مبدأ قابلية الإبانة، أي لا توجد فكرةٌ لا يمكن التعبير عنها بأقوالٍ حرفيةٍ، وهذه النظرة ذات بعد بياني إخباري، والنظرة الأخرى تتبنّاها النظرية الاستدلالية التداولية المعرفية لسبربر وولسن، وهي خلافًا لسابقتها ترى أن القائل في الاستعارة لا يلتزم بصدق القضية التي يُعبّر عنها[2]، فهي نظرة تركّز على الجانب التأثيري. كما أن «الكناية تخضع مثلها مثل الاستعارة للتقويم التداولي، والكناية الرمزية أكثر أهميةً، ونقصد بذلك تعويض المجاورة المخصّص الذي صار

(1) يُنظر: بليث، هنريش: البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، ص 21.

(2) يُنظر: روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص 192- وما بعدها.

تواضعيًّا نتيجة لتواتر استعماله في العمليات التواصلية، وتبعًا لذلك كثيرًا ما نتحدّث عن عملية (الرمز) فحسب، وليس فكّ سَنَنه [أي نظامه اللغويّ] أمرًا يسيرًا على الدوام؛ لأنه يقتضي معرفة الوقائع التداولية»[1]. إن الكنايات من أكثر الصور البلاغية صلة بالتداولية؛ إذ تخضع لشروط تخاطبية عُرفية يُقِرّها التداول، والحقّ أن هذا وأمثاله ما دفعنا إلى تقريب علم البيان من المستوى التداوليّ، فالتداولية تتّصل بالبلاغة في أنها فتحت مجالات جديدة لقراءة الاستعارات والكنايات وتفسيرها، وفي توجّهها نحو الأشكال والمقولات المتماسّة مع الأشكال والمقولات البلاغية، وهو ما سنبيّنه لاحقًا في أثناء الحديث عن التأويل التداوليّ.

تشكّل التداولية منعطفًا تاريخيًّا مهمًّا في مسيرة البلاغة الغربية؛ إذ تفصل بين البلاغة الكلاسيكية والبلاغة المعاصرة أو الجديدة التي أعادت قراءة البلاغة القديمة، كما أعادت توظيف مقولاتها في مختلف العلوم الإنسانية بعامةٍ، والفنية بخاصةٍ، إنها تعيد الاعتبار للبلاغة الغربية لتأخذ مكانها في صدر العلوم الإنسانية[2]. وثمّة من يرى أنها تعيد الاعتبار إلى البلاغة العربية كذلك من خلال إيلاء نظرية التأثير والمقال عنايةً كبرى في الدراسات السيميائية، بدعوى استبدال التداولية بالبلاغة[3]. وبالمقابل يرى هنريش بليث H.Plett أن البلاغة الكلاسيكية المعيارية من الممكن أن تصبح وصفيةً، بل تاريخيةً وتأويليةً، إنها بذلك تعكس بصورةٍ نقديةٍ وضعيةَ تلقّي الشارح

(1) بليث، هنريش: البلاغة والأسلوبية، ص 59.

(2) يُنظر: الأمين، محمد ولد سالم: حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة، ص 9-10.

(3) يُنظر: العمري، محمد: البلاغة العربية؛ أصولها وامتداداتها، ص 294.

للنصّ، ومن ثَمّ تغدو مؤهلةً لتكوين أسسٍ نظريةٍ تداوليةٍ للنصّ تقوم على مفهوم مقام الخطاب[1]. فنحن إذًا أمام علاقةٍ جدليةٍ بين البلاغة والتداولية، فالبلاغة تؤسس للتداولية وترسّخ مفهوماتها، ذلك من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى تقوم التداولية في دعم البلاغة بآلياتها التحليلية. من الحق المناداة باستبدال التداولية بالبلاغة العربية، أو القول إن إعادة البلاغة إلى الطابع الوصفيّ يسهم في التأسيس لتداولية نصّيّة، بمعنى أنّ التداولية تحيي البلاغة المعيارية النصّيّة بإعادتها إلى حوزة الخطاب، وأنّ البلاغة من خلال تلك الإعادة تؤسّس لتداولية نصّية، ونحن ندعو إلى توحيد مشروعَي: بلاغة النصّ، وتداولية الخطاب تحت اسم البلاغة الحيّة كما ألمحنا في بحث لنا ذكرناه آنفًا.

وإذا كانت التداولية قد نشأت ودخلت ساحة الدراسات اللغوية حديثًا، فإن آثارها وأبعادها حاضرةٌ في التراث البلاغيّ ـ نخرج هنا من دائرة الحديث عن البلاغة المستقرّة ـ من خلال مفهوم المقصدية مثلًا، فالبلاغة (الغربية) كانت تميّز بين ثلاثة أنماطٍ من المقصدية: أولها المقصدية الفكرية التي تتضمّن ثلاثة أغراضٍ: تعليميٍّ واحتجاجيٍّ وأخلاقيٍّ، وثانيها المقصدية العاطفية ذات الغرضين: الغائيّ الإقناعيّ، وغير الغائيّ الإمتاعيّ، وآخرها مقصدية التهييج التي تكمن في البحث عن الانفعالات العنيفة[2]. إنّ هذه الأغراض لها حضورها في نصوص التراث البلاغيّ، أي في مراحل النشأة التي سبقت استقرار البلاغة عند القزويني، ونحن سنتحدّث عن الإجراءات التأثيرية بين التداولية والتراث

---

(1) يُنظر: البلاغة والأسلوبية، ص 19.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، ص 17-18.

البلاغي، وعن كيفية حضور الأبعاد التأثيرية في النصوص البلاغية التراثية، ونشير إلى أننا نقصد بتلك النصوص النصوص المتّصلة بالأدب والنقد والتفسير واللغة، وكلّ ما يحمل بعدًا بلاغيًّا ما دمنا في مرحلة ما قبل استقرار البلاغة، لذلك آثرنا أن نطلق عليها اسم نصوص (التراث البلاغيّ)، وهي نصوص حيّة متحرّكة ذات أبعاد تداولية بارزة؛ نميّزها عن نصوص البلاغة المستقرّة الثابتة الجامدة عند القزويني، فنحن نشبّه بلاغة التراث بأرض ما لها حدود تُزرِع فيها ثمار مختلفة الطعوم والألوان والأشكال والأحجام؛ تكون فيها عملية الزرع مستمرّة، في حين أن البلاغة المستقرّة وضعت الحدود فأوقفت عملية الزرع.

❋ ❋ ❋

الفصل الأوّل
التأويل التداوليّ

يمثّل التأويل إجراءً تداوليًّا بارزًا، سواء كان مسلّطًا على خطاب مباشر أم على خطاب غير مباشر، وهو في دلالته على التأثير والتفاعل يُعدّ أمارة على استمرار التداول والخطاب، وامتداد النصّ، لذلك نرى أن الشعر مثلًا حتى يكون عملًا إبداعيًّا يميل إلى الإغماض، وأبعد من ذلك فقد اكتسب القرآن الحكيم في عدم مباشرة كثير من آياته= مكانته البلاغية العالية وتأثيره في النفوس، ولنقل: امتلك أسرار الإعجاز من بعض وجوهه(1). يقترب مفهوم التأويل(2) عامّةً بوصفه إجراءً وبعدًا تأثيريًّا تداوليًّا من مفهوم الفهم في الدلالة على التواصل والإخبار الذي يمثّل الوظيفة الرئيسة للتداولية في بعدها البيانيّ الإخباريّ، غير أنه يفارقه في الدرجة، فالتأويل، ينتهي إلى معالجة الفهم أو

---

(1) يُنظر للاستزادة: جمهرة البلاغة: عبد الحميد الفراهّي، دراسة وتحقيق: عامر الجرّاح ومحمّد الرهاويّ، ط1 دار سنابل، اسطنبول 2019، ص 221.

(2) لا بدّ أن نشير إلى أن التأويل في التداولية يتميزّ من التأويل الذي عرفته المدرسة التأويلية الفلسفية المسمّاة هيرمينوطيقا Herméneutique، وكذلك النظرية النقدية المسمّاة نظرية التلقّي في أنه يركّز على الجانب التواصليّ النفعيّ، على حين أنه في المدرسة التأويلية ونظرية التلقي يركّز على الجانب الفنّيّ الجماليّ، على أن الجميع يلتقي في الاعتماد على روافد غير نصّيةٍ. يُنظر: الأمين، محمد ولد سالم: حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة، ص 59.

تحليله، كما أنه ينطوي على معنى التأثير، ويتجلّى الفرق كذلك في أن الفهم يتحقّق من خلال (الدلالة الطبيعية أو الحرفية أو المباشرة)، على حين أن التأويل يجري على (الدلالة غير الطبيعية أو غير الحرفية)، أو ما أسماه أوستين وسيرل وديكرو وكيمبيرز الدلالة التداولية أو الدلالة في السياق. فأوستين يقصد بالدلالة التداولية (الفعل الـمُتضمَّن في القول). أمّا سيرل فيقرّر معتمدًا على كرايس أنها من خصائص التلفّظ في مقابل الدلالة الحرفية التي تُعدّ من خصائص الجملة. وأمّا ديكرو فيرى أن الدلالة التداولية هي التي تحدد الدلالة الحرفية منطلقًا من تفريقه بين الدلالة والتداولية كما أسلفنا في أثناء الحديث عن علاقة التداولية باللسانيات. وأمّا كيمبيرز فيذهب إلى أن الدلالة التداولية أو تأويل الملفوظ يتأسّس على المؤشّر الذي تشكّله التنويعات الاجتماعية اللسانية[1]. فالتأويل يُعنى بالدلالة التداولية التي تتمثّل في المعاني غير الحرفية ويخضع لاعتباراتٍ سياقيةٍ ومعرفيةٍ.

سنقوم في هذا الفصل بإجراء مقارنة بين التأويلين التداوليّ والبلاغيّ، ثمّ نتكلّم على آليات التأويل التداوليّ في التراث البلاغيّ العربيّ عامّةً، ثمّ نخلص للحديث عن تأويل الاستعارة خاصّةً؛ إذ حظيت باهتمامٍ كبيرٍ من التداوليين الغربيين والبلاغيين العرب على حدٍّ سواءٍ، بوصفها أبرز الأشكال البلاغية وأبلغها.

❊ ❊ ❊

(1) يُنظر: بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 138- وما بعدها.

المبحث الأوّل
مفهوم التأويل بين الدرس التداوليّ والتراث البلاغيّ العربيّ

يُقصد بالتأويل التداوليّ ذلك التأويل الذي يجري على الدلالات غير الحرفية (الضمنية)، فمفهوم (الدلالة غير الحرفية) ظهر في عُرف التداولية تحت أسماء متعدّدة، كما مرّ بمراحل متعدّدة. ولعلّ (الـمُتضمَّن أو الضمنيّ) Implicite كان من أبرز الأسماء[1] التي استطاعت أن تحتضن شتّ المعاني غير

(1) لدينا تسمياتٌ أخرى مثل (التضمين) الذي استبعدناه لأنه يحمل دلالاتٍ أخرى متعارفًا عليها في علوم النحو والبلاغة والعَروض، وهو ما كان اختاره سعيد علّوش، يُنظر: أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 53. وأيضًا (الـمُضمَر) الذي يرتبط بالمقام وبالدلالة التداولية إلى حدٍّ يفوق ارتباطه بالدلالة اللغوية، خلافًا للمُتضمّن الذي نستكشف آثاره استنادًا إلى الدلالتين، وهو يشتمل على المقتضى الذي يحضر في الملفوظ، وعلى المضمر الذي لا ذكر له في الملفوظ. يُنظر: بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 164.

ولنا في التفريق الذي أجراه الكفوي بينهما ما يُستأنس به، هذا إن لم يكن حجّةً لنا، ففي حالة التضمين (النحويّ) يستطيع النحاة أن يعتدّوا بالتضمين كما يستطيعون الاعتداد بالإضمار، والأخير أسهل عندهم؛ لأنه لا ينتهي إلى تغيير الوضع خلافًا للأول، أمّا في حالة الإضمار فلا يمكن القول بالتضمين، ممّا يعني أن التضمين أشمل من الإضمار، كما أن الإضمار يمكن أن يُفهم من المقام بأمارة ما أشار إليه من دلالةٍ على العموم وارتباطٍ =

الحرفية؛ لذلك فإننا سنتبناه، وسيكون كلامنا عليه من الآن فصاعدًا كلامًا على المعاني غير الحرفية وعلى التأويل الذي يجري عليه في الآن نفسه. فنبيّن أن الضمنيّ نال عنايةً كبيرةً من قبل التداوليين، وامتلك حضورًا قويًّا حتى على المستوى الحرفيّ؛ لأننا في خطابنا لا نقول كل شيءٍ؛ ولأن خطابنا لا يجري إلاّ في بيئةٍ اجتماعيةٍ[1]، بل إن أوستين يذهب إلى أكثر من ذلك؛ إذ يفترض أن المعاني المتضمَّنة وتحديدًا الإنشائية حاضرةٌ في العبارات الابتدائية الأولية؛ ليصل إلى أن العبارات الإنشائية متأخّرةٌ في ظهورها عن العبارات الأولية[2].

والحقّ أن تأويل الضمنيّ لا يتمّ بمعزلٍ عن الصريح، فبعض التداوليين يرى أنه يبدأ بمرحلةٍ لغويةٍ منطقيّةٍ تندرج تحت اسم الصريح أو الـمُقتضى أو الافتراض الـقبليّ في عملية تُدعى (الاستلزام المنطقيّ)، وفي هذه المرحلة

= بالنية (المقاصد). يُنظر: الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسينيّ: الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، ص 135. ولا بدّ أن نشير إلى أن من استخدم مصطلح المضمر للمعنيين اللسانيّ والتداوليّ مكان الـمُتضمّن أو الضمنيّ هي ريتا خاطر حيث ترجمته- وكان عنوانًا- في كتاب أوريكيوني C.Orrecchioni. يُنظر: أوريكيوني، كاترين كيربرات: الـمُضمَر. وأمّا الـمُتضمّن أو الضمنيّ فكان أقرب إلى المراد فآثرناه، ولا بدّ أن نبيّن أننا أخذناه عن مسعود صحراوي، يُنظر: صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص 30– و34. وصابر الحباشة في ترجمته كتاب فيليب بلانشيه: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 144.

(1) يُنظر: بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 144-145. وأوريكيوني، كاترين كيربرات: الـمُضمَر، ص 21.

(2) يُنظر: أوستين، جون لانكشو: نظرية أفعال الكلام العامّة؛ كيف ننجز الأشياء بالكلام، ص 96.

التي يمكن أن تندرج تحت مفهوم الفهم أكثر من التأويل، يُعالج الخطاب لسانيًّا من دون تحمّل مسؤوليةٍ مقصديةٍ عن المحتوى القضويّ وكميّته[1]، ومن دون تدخّل المقام، وفيها يُلتفت إلى شروط الحقيقة أو شروط نجاح التلفّظ[2]. وأفضل من يمثّل هذه المرحلة التداوليّون الأوائل كأوستين وسيرل في أعمالهم ذات المنظور المنطقيّ، وذلك قبل أن تُغنى بمنظور (المقصدية). والحقّ أن الالتفات إلى المقاصد وتشديد العناية بها أسهم في الانطلاق من عِقال الصرامة المنطقية وتوسيع فسحة العناية بالدلالة التداولية مع عدم إغفال أهمية المقصدية في تحقيق نجاح التواصل، وفي تحديد مفهوم العمل، ما يفيد أنّ كلّ المقاربة التداولية تحتويها[3].

وتقوم القَصْدية بعد ذلك برسم تفاصيل المرحلة الثانية من مراحل تأويل الضمنيّ التي تجري استنادًا إلى أسسٍ لسانيةٍ تتمثّل في الافتراض الـقبليّ والاستلزام المنطقي أو الاقتضاء، وأخرى تداوليةٍ تتمثّل في الاستلزام الحواريّ وفي قواعد المحادثة التي تُعالج (الـمُضمَر) وفي معطيات الخلفية المعرفية[4]، وأهمّ ما يمثّل هذه المرحلة هو تحليلات ديكرو وكرايس. فديكرو يرى أن إقحام العلاقات التخاطبية والسياقات المقامية في تحليل الملفوظ أمرٌ لا مفرّ منه؛ إذ لا تقتصر عملية التواصل على نقل المعلومات على نحوٍ حرفيٍّ وميكانيكيٍّ، إنما توجد ذوات لها اعتقاداتها ومقاصدها وتوقّعاتها وعلاقاتها، فهو ينطلق

(1) يُنظر: أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 52.

(2) يُنظر: بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 164.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، ص 147.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، ص 164. وصحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص 30.

في دراسة اللغة من الاستعمال وما يستتبعه من علاقات بين المتخاطبين ومقاصدهم وافتراضاتهم وغير ذلك ممّا يؤثّر في الدلالات اللغوية[1]. ونراه في تأويله للضمنيّ يعمل على توسيع أفعال اللغة، ولا سيما الأفعال الـمُتضمَّنة في القول حين يعدّ الاقتضاء فعلًا مُتضمَّنًا في القول، موضّحًا أنه يكتسب مكانته داخل الأفعال اللغوية من خلال فرضه معطياته على المخاطَب بقوةٍ بما أنه ليس موضوعِ المحادثة[2]، وبما أنه يغيرّ العلاقات التخاطبية، ويُعدّ زيادةً على ذلك ضرورةً ملحّةً لاستمرار التواصل والحوار[3]، وهذا ما جعل الاقتضاء يتّسم بالسمة التداولية بعد أن كان ذا سمةٍ منطقيةٍ، فقد أصبح شرطًا ضروريًّا من دونه لا يتسنّى للمتخاطبين أن يتفاهموا[4]. إننا بذلك نفهم أن المقتضى الذي يشكّل جزءًا ينطوي مع المضمر تحت جناح الضمنيّ يُدرك من خلال اللغة، على حين يكون إدراك أو تأويل المضمر خاضعًا لمعطياتٍ معرفيةٍ غير لغويةٍ تتمثّل في حِكَم المحادثة (الإفادة والإخبار والشمول)[5].

يعتمد كرايس كذلك على حِكَم المحادثة التي جمعها تحت عنوان (مبدأ التعاون)، غير أن مسلّماتها تختلف عمّا هي عليه عند ديكرو، فهي عنده أربع مسلّمات: (القدْر، والكيف، والملاءمة، والجهة). إن الإخلال بإحدى

---

(1) يُنظر: روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص 47.

(2) يُنظر: بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 165.

(3) يُنظر: سيرفوني، جان: الملفوظية، ص 111. وروبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص 48.

(4) يُنظر: روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص 48.

(5) يُنظر: بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 165.

تلك الحِكَم يرفع لنا قنطرةً ينقلنا عبرها من مجال فهم المعاني الصريحة (مبدأ التعاون) إلى مجال تأويل المعاني الضمنيّة (الاستلزام الحواريّ)، فهو يصرف الكلام عن ظاهره إلى معنى خفيٍّ يقتضيه المقام ويُحصَّل بطريق الاستدلال من المعنى الظاهر ومن القرائن[1]، بمعنى أن تلك الحِكَم تُعدّ مبادئ تأويلٍ أكثر من كونها قواعد معياريةً أو قواعد سلوكٍ، فمن استغلال قاعدة الكيف، على سبيل المثال، يرى كرايس أنه من الممكن تأويل الوجوه البلاغية كالاستعارة والتورية والسخريّة وغيرها[2]. ولـمّا كان الاستدلال أو الاستلزام الحواريّ عند كرايس يُبنى على صياغة الفرضيات وإثباتها لا على البرهنة المنطقية، أي إنه غير مشروط الصدق non-vericonditionnelle، فإنه يبقى عرضةً للأخطاء وسوء الفهم، وهو ما يُضعف البعد المعرفيّ فيه[3].

والحق أن هذا ما حاول سبربر وولسن أن يتلافيا الوقوع فيه من خلال تداوليتهما المعرفية التي ورثت نظرية كرايس والتي تؤلّف بين العمليات الترميزية المنطقية (اللسانية) والعمليات الوظيفية الاستنتاجية (التداولية)، فالعمليات الترميزية تُعنى بالدلالات الصريحة وتعالجها معالجةً أوليّةً بوساطة المنظومات الإدراكية، فتؤمّن مقدماتٍ مدعّمةً بالسياق توافق ما يُسمّى (المعرفة الموسوعية)، وتُستخدم بوصفها مداخل للمنظومات التصوّرية التي لا تستغني عن نظرية الذهن (القدرة على نسبة حالات ذهنية إلى الآخرين) في انطلاقها من معطيات المنظومات الإدراكية.

(1) يُنظر: عبد الرحمن، طه: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 104.

(2) يُنظر: روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص 57.

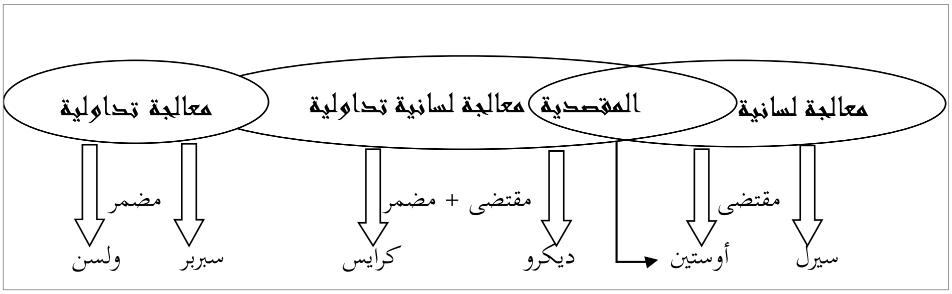
(3) يُنظر: المرجع نفسه، ص 63-64.

أمّا العمليات الاستدلالية أو المعالجة التداولية للقول فتهتمّ بإتمام عملية التأويل بناءً على سابقتها. وفي ظلّ تعدّد معطيات السياق والمعارف الموسوعية، وتعدّد النتائج المحتملة لعملية التأويل التداوليّ (الاستدلال) يقترح كلٌّ من سبربر وولسن نظريتهما في الملاءمة أو المناسبة التي تقضي بوجوب تناسب النتائج مع الجهد المبذول، ما يسهم في اختيار أنسب المعلومات التي تمثّل مداخل من جهةٍ، ويوقف عملية التأويل من جهةٍ أخرى، ومن ثمّ يشرح كيفية نجاح التواصل الذي لا يقف عند حدود التواصل الإخباريّ، بل يتعدّاه إلى مستوى التواصل الإشاريّ الاستدلاليّ[1]. ولا بدّ أن نشير إلى أن معالجة الأقوال الصريحة تتمّ عند ذينك الرجلين لأجل تأويل الدلالات المضمرة واستنتاجها، ذلك أن «الجانب الصريح في التواصل يبدو أكثر غنًى وأكثر إثارةً للاستدلال والاستنتاج خلافًا لما تعتقده التداولية حسب الاتجاه الكرايسيّ»[2]، وهي ليست مقصودةً لذاتها وليست بذات أهميّة من دون معطيات السياق والمعارف الموسوعية التي تحتلّ المكانة الكبرى في عملية التأويل ولا تُعنى بشروط الحقيقة، إنما تركّز عنايتها على تفسير عملية التواصل، فهي بذلك تخالف الاتجاه اللسانيّ المنطقيّ في طريقته في معالجة الأقوال. ويمكن تلخيص مراحل تأويل الضمنيّ أو معالجته في الشكل الآتي:

---

(1) يُنظر: المرجع نفسه، ص 70- وما بعدها.

(2) عشير، عبد السلام: عندما نتواصل نغيرّ؛ مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، ص 53.



ثمّ رأينا أن نخصّص حديثًا لتحليلات أوريكيوني التي وضعت كتابًا يربو على ستمئة صفحة تحت عنوان Implicit (المضمر)، ونرى وفق ما تقدّم أن الترجمة الأنسب له هي الضمنيّ، ويُلاحظ أن معالجتها تتناغم مع معالجة ديكرو وكرايس؛ إذ تعدّ التعيين والتضمين وجهين لعملةٍ واحدةٍ، إلاّ أنها تتبع مسلكًا مختلفًا توضّحه في قولها: «لقد انتقينا عشوائيًّا بعض الأقوال التي بدت لنا حدسيًّا مشبعةً بالمضمر، ثمّ دقّقنا فيها تدقيقًا مفصّلًا بهدف أن نحدّد من خلالها وبأكبر دقّةٍ ممكنةٍ الأمور التالية ـ إلى جانب طبيعة المحتويات المضمرة التي ينقلها القول سنستعين بالضرورة بتعابير تقريبيةٍ لتفسيره ـ وهي:

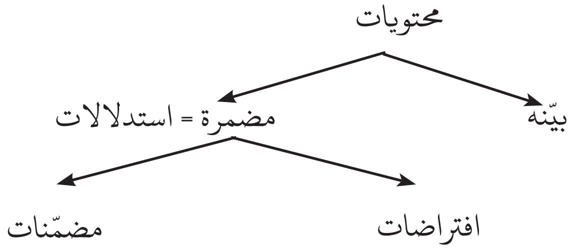
- الركيزة اللغوية للمحتويات المذكورة [أي المضمرة]
- وضعها (سواءٌ كانت افتراضًا أو مضمّنًا... إلخ)
- وأخيرًا تكوّنها، أي الآليات التي تُرسي أسس استخراجها»[1].

فترى أوريكيوني، فيما يتعلّق بالركائز اللغوية للمضمرات، «أن أيّ وحدةٍ من وحدات المحتوى التي يمكن فكّ ترميزها تمتلك بالضرورة ركيزةً لغويةً

(1) الـمُضمَر، ص 21.

أيًّا تكن، ولا تشذّ المحتويات المضمرة عن هذه القاعدة»[1]. كما ترى أن ثمّة نمطين لترسيخ المحتويات الكلامية، هما: الترسيخ المباشر الذي يطبع إلى جانب المحتويات البيّنة (الصريحة) بعض أنماط المحتويات المضمرة كالافتراضات وبعض الـمُضمَّنات ذات الركيزة النبْرية، والنمط الثاني هو الترسيخ غير المباشر الذي يضمّ الكم الأكبر من الـمُضمَّنات التي يتمّ الكشف عنها عبر سلسلة تأويلية استدلالية تنهج سبيل التعدية، تبدأ من المحتويات الأكثر وضوحًا لتنتهي إلى الطبقات الدلالية الأكثر تواريًا واحتمالا[2].

ثمّ بعد تحديد محتوى المضمرات تنتقل إلى تحديد وضعها[3]، فترسم له الشكل الآتي[4]:



أمّا فيما يرتبط بتكوّنها أو آليات استخراجها فتشير أوريكيوني إلى أن ذلك يتحقّق من خلال الكِفايتَين اللغوية والمنطقية اللتين تسهمان في تحديد

---

(1) المرجع نفسه، ص 29.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، ص 29-30.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، ص 35.

(4) المرجع نفسه، ص 39. ونعيد القول: إن الترجمة الدقيقة تكمن في جعل المضمر داخلاً مع الافتراضات في الـمُضمَّن (الضمنيّ) لا العكس.

الدلائل السياقية النصّية، والكِفايتَين الموسوعية (السياق)، والتداولية التواصلية (قواعد المحادثة) اللتين تعيّنان الدلائل السياقية الخارجية (المقامية)[1].

أمّا فيما يخصّ التأويل في تراثنا البلاغيّ، فيتبيّن أن دلالته لا تبتعد عمّا هي عليه عند التداوليين، فقد جاء في لسان العرب أن «المراد بالتأْويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأَصليّ إِلى ما يَحتاج إِلى دليلٍ لولاه ما تُرِك ظاهرُ اللفظ»[2]. فاشتراط الدليل يقابل في عُرف التداولية الاستدلال. ويُعرّف التأويل بأنه «حمل الظاهر على المحتمل المرجوح»[3]، وهذا يقارب ما تذهب إليه نظرية الملاءمة عند سبربر وولسن من الدعوة إلى اختيار الأرجح (الأنسب). ويتجلّى الفرق بين المعالجة اللسانية والتداولية من خلال ما جاء عن الكفوي في أثناء تفريقه بين التفسير الذي يستند إلى اللغة والتأويل الذي يخضع لمعطياتٍ تداوليةٍ؛ فيرى أن «التأويل: بيان أحد محتملات اللفظ، والتفسير: بيان مراد المتكلّم، ولذلك قيل: التأويل ما يتعلّق بالدراية، والتفسير ما يتعلّق بالرواية، وفي [مفردات] الراغب (502هـ): التفسير أعمّ من التأويل وأكثر استعمال التفسير في الألفاظ ومفرداتها؛ وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل؛ وأكثر ما يُستعمل التأويل في الكتب الإلهية، والتفسير يُستعمل فيها وفي غيرها... وتفسير القرآن ما هو المنقول عن الصحابة، وتأويله ما يستخرج بحسب قواعد العربية. ولو قلنا في قوله تعالى: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ﴾ [الأنعام: 95]: أريد به إخراج الطير من البيضة

(1) يُنظر: المرجع نفسه، ص 24.

(2) ابن منظور: لسان العرب: مادّة (أول). ويُنظر: ابن الأثير، ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج1، ص 62.

(3) زكريا بن محمد الأنصاريّ: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ص 80.

كان تفسيرًا أو إخراج المؤمن من الكافر والعالم من الجاهل كان تأويلًا»[1].
فالتأويل يقع على المعاني غير الحرفية أو المجازات (مخالفة الأوضاع اللغوية)، على حين أن التفسير يقع على المعاني الحرفية (الظواهر). ولـمّا كان وجود الدليل في التفسير (التفسير بالأثر) وعدمه في التأويل (التفسير بالرأي) يمثّل الفيصل في مسألة التفريق= استنتجنا أن التفسير يخضع لعملية برهنةٍ منطقيةٍ لغويةٍ، على حين أن التأويل يخضع لاعتباراتٍ تداوليةٍ (استدلاليةٍ).

تبيّن إذًا أن أكثر التأويل مستخدمٌ في الكتب الإلهية، وهذا ممّا لا خلاف فيه بأمارة ما نألفه من كثرة المصنّفات التي أُلّفت في تفسير القرآن الكريم وتأويله ومجازه وإعجازه وغريبه، فضلًا على الخلاف الذي دار حول تأويل المتشابِه[2]، وحول تأويل أسماء الله ـ عزّ وجلّ ـ وصفاته، وغير ذلك من الدلائل.

والحقّ أنّ مصادر تأويل القرآن الكريم (التأويل المقبول)، وتحديدًا المحتويات الضمنية، هي مصادر متشعّبةٌ نذكر من أهمّها: تأويل القرآن بالقرآن،

---

(1) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسينّي: الكّليّات، ج 1، ص 261-262.

(2) نشير إلى ما اختُلف فيه حول وضع الواو في (والراسخون) في الآية: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾ [آل عمران: 7]، فمن قائلٍ: ـ ويميل إلى ذلك أصحاب التفسير بالرأي ـ إنها للعطف بمعنى أن الراسخين في العلم هم ممّن يعلم تأويل المتشابِه في القرآن الكريم، ومن قائلٍ: ـ ويظهر ذلك إجمالًا عند أصحاب التفسير بالأثر ـ إنها للاستئناف بمعنى أن تأويله معلومٌ من الله العليم لا غير. يُنظر مثلًا: الزمخشريّ، محمود بن عمر: الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج 1، ص 366.

وبالسنّة أو الأثر، وبمطلق اللغة، وبالمقتضى من معنى الكلام، والمقتضب من قوة الشرع[1]. أمّا التأويل بالاجتهاد العقلّي (الرأي) ففيه كلامٌ، ومن جهة الأسس نرى أن التأويل يخضع على نحوٍ عامٍّ لأسسٍ لغويةٍ (النحو والاستعمال اللغوي...)، ولأسسٍ سياقيةٍ (مقاميةٍ) نستطيع أن ننعتها بالتداولية والبلاغية (أسباب النزول، وقَصَص القرآن، والأخبار الغيبية...). ومن الواجب أن نؤكّد أن الخوض في تأويل القرآن ليس أمرًا سهلًا، كما أنه لا يُشرع أن نُجري فيه آراءنا كيفما اتّفق؛ ذلك أن للتأويل ضوابط وأدواتٍ وشروطًا يجب التقيّد بها، فمن أهمّ ضوابطه أن يكون المعنى صحيحًا واردًا في اللغة ومعروفًا في الاستعمال، وألاّ يكون مناقضًا لمعنى آخر مثبتٍ في القرآن، ولا مخالفًا لتأويلٍ ورد في السنّة، وألاّ يتضمّن تعطيل أسماء الله أو صفاته أو أفعاله بالمقاييس الباطلة، وبتعبيرٍ مجملٍ: ألاّ يخالف ما هو قطعيّ الدلالة. إن تأويلًا من هذا القبيل يتقدَّم على غيره من التأويلات التي توسم بأنها ظنيّة الدلالة، أو تقوم على العقل غير المنضبط أو الهوى[2].

والتأويل في اللغة يعني الرجوع، ففي اللسان: «الأَوْلُ الرجوع، آل الشيءُ يَؤُول أَوْلًا ومآلًا رَجَع، وأَوَّل إليه الشيءَ رَجَعَه، وأُلْتُ عن الشيء ارتددت، وفي الحديث: (من صام الدهر فلا صام ولا آل) أي لا رجع إلى خير»[3]، وفي

(1) يُنظر: الذهبي، محمد حسين: التفسير والمفسرّون، ص 195.

(2) يُنظر: ابن قيّم الجوزية: إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، ج 2، ص 125-126. والزركشّي، بدر الدين محمد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه، ج 3، ص 443. تتناغم هذه الضوابط التي قدّمناها مع ما تبيّن من مصادر التأويل المقبول.

(3) ابن منظور: لسان العرب: مادة (أول).

الاصطلاح، يرى ابن تيمية أن «لفظ (التأويل) قد صار بتعدّد الاصطلاحات مستعملًا في ثلاثة معان:

* أحدها ـ وهو اصطلاح كثير من المتأخّرين من المتكلّمين في الفقه وأصوله ـ: أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليلٍ يقترن به...

* الثاني: أن التأويل هو بمعنى التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسّرين، وهو تفسير الكلام الذي يُفسَّر به اللفظ حتى يُفهم معناه، أو تُعرف علّته أو دليله.

* الثالث من معاني التأويل هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام... فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله به فيه ممّا يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك... وهو عين ما هو موجودٌ في الخارج، ومنه... قول سفيان بن عُيينة: السنّة هي تأويل الأمر والنهي، فإن نفس الفعل المأمور به هو تأويل الأمر به، ونفس الموجود الـمُخبَر عنه، هو تأويل الخبر، والكلام خبرٌ وأمرٌ»[1]. فالتأويل في دلالاته الثلاث يتأسّس إجرائيًّا على آلياتٍ تداوليةٍ تتمثّل في المناسبة (المعنى الأول)، والمقام (المعنى الثالث)، كما أنه يحمل أبعادًا تداوليةً كالفهم (المعنى الثاني). ولنا أن نقترح تقسيمًا لأشكال التأويل يحمل صفاتٍ معمّمةً معدومة الحدود يكون في إمكانها أن تتداخل، وتلك هي: تأويل المفسّرين الذين يتقيّدون بالنصّ، وهو ما يُعرف بالتفسير بالأثر، وهذا يحمل صفة (اللغوية)، وتأويل الأصوليين الذين يركّزون على الدليل، وهذا يحمل

(1) ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، ج 3، ص37–38. بتصّرفٍ يسيرٍ.

صفة (التداولية)، وتأويل المتكلّمين، وهؤلاء أصحاب الرأي، وهذا يتّصف بأنه معرفيّ (أبستمولوجيّ).

وقبل الدخول في الحديث عن معالجة البلاغيين للدلالات غير الحرفية تداوليًّا، وما دام اصطلاح أصوليي الفقه للتأويل هو الذي سارت به الركبان، وجب أن نعرّج قليلًا صوب ما اقترحه الأصوليون، وكذلك علماء المنطق العرب من مقاربةٍ لسانيةٍ وتداوليةٍ لدلالة اللفظ على المعنى؛ إذ يمكن بهذه المقاربة تبسيط عملية تأويل المحتويات الضمنيّة التي تتجلّى عند أولئك في ثلاثة أشكالٍ: 1. (دلالة المطابقة)، وهي أن تعتبر بالنسبة إلى تمام المعنى أو المسمّى الموضوع له اللفظ كدلالة لفظ الإنسان على حيوانٍ ناطقٍ، وهي دلالةٌ وضعيةٌ. 2. (دلالة التضمّن)، وهي أن تعتبر بالنسبة إلى بعض المعنى أو المسمّى إلى ما يكون داخلًا فيه كدلالة لفظ الإنسان على ما في معناه من الحيوان، أو الناطق، وهي دلالةٌ عقليةٌ. 3. (دلالة الالتزام)، وهي أن تعتبر بالنسبة إلى ما يكون خارجًا في المعنى أو المسمّى، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ، ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه، ولو قدر عدم هذا الانتقال الذهنيّ، لما كان ذلك اللازم مفهومًا كدلالة الإنسان على الضاحك أو الكاتب، وهي دلالةٌ عقليةٌ أيضًا. ونشير إلى أن دلالة التضمّن لفظيةٌ صريحةٌ، بخلاف دلالة الالتزام التي لا تكون صريحةً. كما نشير إلى أن ما يهمّنا من كل ذلك، بما أننا نتكلّم على المعاني غير الحرفية، هو الالتزام الذي ينقسم عند الأصوليين والمناطقة إلى الاقتضاء والإيماء والإشارة[1]، فـ«إنْ توقّفَ صدقُ المنطوق أو صحّته على إضمارٍ فدلالة

(1) يُنظر: الآمديّ، علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 32-33. والزركشّي،=

اقتضاءٍ، وإن دلّ على ما لم يقصد فدلالة إشارةٍ، وإلاّ فدلالة إيماءٍ، فالأول كخبر (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) أي المؤاخذة بهما، والثاني كقوله تعالى: ﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾ [يوسف: 82] أي أهلها، والثالث كقولك لمالكِ عبدٍ: (أعتقْه عنّي) ففعل، أي ملّكْه لي فأعتقْه عني»[1]. فنحن أمام تقابلٍ بين الصريح أو اللفظيّ (التضمّن) وبين غير الصريح أو غير اللفظيّ (الالتزام)، تقابلٍ يماثلُ ما يُعرف في العُرف التداوليّ التقابلَ بين الصريح والضمنيّ.

ومن الجدير بالذكر، ما دمنا نتكلّم على الموقف الأهمّ والأدقّ في مسألة تأويل الضمنيّ، ونعني موقف علماء أصول الفقه = أن نبيّن أنهم اتّفقوا «على أن الأدلّة المتفق عليها هي: القرآن الكريم، والسنة، والإجماع، والقياس، وهناك أدلّةٌ مختلفُ فيها هي: الاستحسان، والمصالح المرسلة، والاستصحاب، والعُرْف، ومذهب الصحابيّ، وشرع من قبلنا»[2]. والمتأمِّل في تلك الأدلّة يجد أنها، في الأغلب، ذات طابع تداوليّ.

* * *

= بدر الدين محمد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه، ج 2، ص37-38، والشوكانيّ، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، ج 2، ص 763-764. السكّاكيّ، أبو يعقوب: مفتاح العلوم، ص 437.

(1) زكريا بن محمد الأنصاريّ: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ص 79.

(2) خليل، عاطف فضل محمد: استصحاب الحال بين أصول الفقه وأصول النحو، ج 18، ص 335، نقلًا عن: خلاف، عبد الوهاب: علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت 1988م، ص 20-وما بعدها. نرى أنه لا ينبغي لنا أن نستطرد في حديثنا عن موقف أصوليي الفقه، فنكتفي بهذا القدر؛ لأن ذلك ليس ميدان بحثنا أصلًا.

المبحث الثاني
آليات التأويل التداوليّ
في التراث البلاغيّ العربيّ

نقف، في المصنّفات البلاغية، على أنماطٍ وآلياتٍ متعدّدةٍ لتأويل المحتويات الضمنيّة، نذكر من أهمّها (الاستدلال اللسانيّ) الذي يتجلّى في أشكالٍ متنوعةٍ، تتمثّل في النحو، والبلاغة، وفحوى الخطاب (أن يدلّل بعض الكلام على بعضه الآخر). ومن الآليات أيضًا ما ارتأينا أنه يرجع إلى المقامات (الاستنتاج التداوليّ) لا السياق اللسانيّ، كالتعويل على الاستعمال (العُرف)، وكالاكتفاء بعلم السامع، وكالحال. فنبيّن الاتجاه المعرفيّ الذي تنحوه البلاغة باتّكائها على تلك الآليات.

فنبدأ بإيراد أشكال الاستدلال اللسانيّ على المحتويات الضمنية، وهي:

1. الاستدلال النحويّ: وهو كاستدلال الفرّاء حين انتبه إلى أن الله الحكيم قال: «﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ [التوبة: 19]، ولم يقل: سُقَاة الحاجّ وعامري [ـ وهو المضمر المستبدل بالمصدر ـ]... كمن آمن، فهذا مثل قوله: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: 177] [إذ] يكون المصدر يكفي من الأسماء، والأسماءُ من المصدر إذا كان المعنى مستدَلًّا عليه بهما؛ [وقال] أنشدني الكسائيّ [الطويل]:

لعمرُك ما الفِتيان أن تنبُتَ اللِحى ولكنمـا الفِتيـانُ كلُّ فتى ندِيْ

فجعل خبر الفتيان (أن). وهو كما تقول: إنما السخاء حاتمٌ، وإنما الشعر زُهَيرٌ»[1].

ومن ذلك أيضًا أنه رأى في «قوله تعالى: ﴿مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُۚ فَلَا تَظْلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾ [التوبة: 36]... يدلّك على أنه [أي النهي عن الظلم ـ وهو المضمر ـ] للأربعة ـ والله أعلم ـ قولُه: (فيهنّ)، ولم يقل (فيها). وكذلك كلام العرب لِما بين الثلاثة إلى العشرة تقول: لثلاث ليالٍ خلونَ، وثلاثة أيامٍ خلونَ إلى العشرة، فإذا جُزْتَ العشرة قالوا: خلتْ، ومضتْ. ويقولون لما بين الثلاثة إلى العشرة (هنّ) و(هؤلاء)، فإذا جزتَ العشرة، قالوا (هي، وهذه) إرادة أن تعرف سِمة القليل من الكثير، ويجوز في كل واحدٍ ما جاز في صاحبه. [وقال] أنشدنى أبو القمقام الفقعسيّ [الرجز]:

أصبحـنَ في قَـرْحٍ وفي داراتها سـبع ليـالٍ غـير معلوفاتهـا

ولم يقل: معلوفاتهنّ، وهي سبعٌ، وكل ذلك صوابٌ، إلا أن الـمُؤْثَر ما فسَّرت لك»[2]. فمرجع الضمير في قوله: (فيهنّ) دلّل على المضمر. ويستدلّ الفرّاء بالحرف أيضًا على الإضمار؛ وذلك في تعليقه على «قوله تعالى: ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَٰهُمْ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ ﴾ [آل عمران: 25]، [فقال: إنها] قيلت باللام، و(في) قد تصلح في موضعها؛ تقول في الكلام: جُمِعوا لِيوم الخميس، وكأنّ اللام لفعلٍ مضمرٍ في الخميس؛ كأنهم جُمِعوا لِمَا يكون يوم الخميس. وإذا قلت: جمعوا في يوم الخميس لم

(1) معاني القرآن، ج 1، ص 427.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 435.

تضمِر فعلًا، وفي قوله: ﴿جَمَعۡنَٰهُمۡ لِيَوۡمٖ لَّا رَيۡبَ فِيهِ﴾ أي للحساب والجزاء»[1].

وكذلك يضبط/يؤول ابن قتيبة بالدليل الإضمارَ الذي به يغدو الكلام مشكلًا غامضًا، ويجعل منه ورود القسم بلا جواب؛ «كقوله تعالى: ﴿قٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡمَجِيدِ * بَلۡ عَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٞ مِّنۡهُمۡ فَقَالَ ٱلۡكَٰفِرُونَ هَٰذَا شَيۡءٌ عَجِيبٌ * أَءِذَا مِتۡنَا﴾ [ق: 1-3] نبعث؟! ثم قالوا: ﴿ذَٰلِكَ رَجۡعُۢ بَعِيدٞ﴾ [ق: 3] أي: لا يكون»[2]، وهذا ما يمكن تسميته الاستدلال الأسلوبيّ (النحويّ).

2. الاستدلال البلاغيّ: يرى الفرّاء، معتمدًا على الدليل، في قوله تعالى: ﴿لَيۡسُواْ سَوَآءٗۗ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ أُمَّةٞ قَآئِمَةٞ﴾ [آل عمران: 113] [أنه] ذَكَر أمّةً ولم يذكر بعدها أخرى، والكلام مبنيٌّ على أخرى يراد؛ لأن (سواء) لا بدّ لها من اثنين فما زاد... وقد تستجيز العرب إضمار أحد الشيئين إذا كان في الكلام دليلٌ عليه؛ قال الشاعر [الطويل]:

عصيتُ إليها القلبَ إني لِأَمرِها سـميعٌ فما أَدري أَرُشْدٌ طِلابُها

ولم يقل: أم غيٌّ، ولا: أم لا؛ لأن الكلام معروفٌ والمعنى [كذلك]، وقال الآخر [الطويل]:

أراك فـلا أدري أهـمٌّ همـمتـه وذو الهمّ قِدمًا خاشعٌ متضائِلُ»[3]

ويرى قدامة أنّ هذا النوع من الإضمار (في الشعر) يدخل في باب

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 202-203.
(2) تأويل مشكل القرآن، ص 241.
(3) معاني القرآن، ج 1، ص 230-231.

الإخلال[1]. بيد أننا نرى فيه وجهًا بلاغيًّا يتمثّل في الإيجاز، فليس ثمّة إخلالٌ ما دام المعنى المضمر ممكن التحصيل. ويمكن أن ندرج ههنا ما قرنه قدامة بالدليل كالإشارة؛ «وهو أن يكون اللفظ القليل مشتملًا على معانٍ كثيرةٍ بإيماءٍ إليها أو لمحةٍ تدلّ عليها»[2]. والإرداف؛ «وهو أن يريد الشاعر دلالةً على معنى من المعاني فلا يأتي باللفظ الدالّ على ذلك المعنى، بل بلفظ يدلّ على معنى هو ردفه وتابعٌ به، فإذا دلّ على التابع أبان عن المتبوع»[3]. والتمثيل؛ «وهو أن يريد الشاعر إشارةً إلى معنى فيضع كلامًا يدلّ على معنى آخر، وذلك المعنى الآخر والكلام منبئان عمّا أراد أن يشير إليه»[4]. وكل ذلك استدلالٌ بلاغيٌّ. ومثله ما يمكن أن تُؤول به وجوهٌ بلاغيةٌ كثيرةٌ كالاستعارة، والكناية، والتمثيل، غير أن الاستدلال ههنا تشترك فيه الآليات اللغوية (الاستدلال باللفظ) وغير اللغوية (الاستدلال العقليّ). والحقّ أن الأخيرة تنطلق من الأولى وتعتمد طريق التعدية للتوصّل إلى المعنى المراد (الغرض)، وهي ما أطلق عليها عبد القاهر اسم (الاستدلال) العقليّ في قوله يشرح ذلك: إنك «لا تصل منه [من هذا الضرب من الكلام المجازيّ] إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالةً ثانيةً تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل. أوَلا ترى أنّك إذا قلت: (هو كثير رماد القدر)... فإنك... لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد

(1) نقد الشعر، ص 175.

(2) المصدر نفسه، ص 133.

(3) المصدر نفسه، ص 135-136.

(4) المصدر نفسه، ص 137.

اللفظ، ولكن يدلّ اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيًا هو غرضك، كمعرفتك من كثير رماد القدر أنه مضياف»[1].

أمّا السكّاكيّ فأسماه (الاستلزام) العقليّ، ففي نفس المثال الذي عدّه من قبيل الكناية البعيدة يسرد سلسلةً من اللوازم تتمثّل في الانتقال «من كثرة الرماد إلى كثرة الجمر، ومن كثرة الجمر إلى كثرة إحراق الحطب تحت القدور، ومن كثرة إحراق الحطب إلى كثرة الطبائخ، ومن كثرة الطبائخ إلى كثرة الأَكَلة، ومن كثرة الأَكَلة إلى كثرة الضيفان، ثم من كثرة الضيفان إلى أنه مضيافٌ»[2]. وهذا النوع من الاستدلال كان الأساس في تقسيم الدلالات إلى دلالات الألفاظ اللغوية، والدلالات التي تُدرك بالفِكْر[3]، أي (الدلالات الوضعية) و(الدلالات العقلية)[4].

ومن هذا القبيل أيضًا استدلال ابن الأثير على معنى الجلود في قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيۡهِمۡ سَمۡعُهُمۡ وَأَبۡصَٰرُهُمۡ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ [فصلت: 20]، فقال: «الجلود ههنا تُفسَّر حقيقةً ومجازًا، أمّا الحقيقة فيراد بها الجلود مطلقًا، وأمّا المجاز فيراد بها الفروج خاصّةً، وهذا هو المانع البلاغيّ الذي يرجّح جانب المجاز على الحقيقة لما فيه من لطف الكناية عن المكنّى عنه. وقد يُسأل ههنا

(1) دلائل الإعجاز، ص 262.

(2) مفتاح العلوم، ص 515.

(3) يُنظر: دلائل الإعجاز، ص 267.

(4) يُنظر: الرازيّ، فخر الدين: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 87. والسكّاكيّ، أبو يعقوب: مفتاح العلوم، ص 437.

في الترجيح بين الحقيقة والمجاز عن غير الجانب البلاغيّ، ويقال: ما بيان هذا الترجيح؟ فيقال: طريقة لفظ الجلود عامٌّ، فلا يخلو إمّا أن يراد به الجلود مطلقًا، أو يراد به الجوارح التي هي أدوات الأعمال خاصّةً، ولا يجوز أن يراد به الجلود على الإطلاق؛ لأن شهادة غير الجوارح التي هي الفاعلة شهادةٌ باطلةٌ؛ إذ هي شهادة غير شاهدٍ، والشهادة هنا يراد بها الإقرار، فتقول اليد: أنا فعلت كذا وكذا، وتقول الرجل: أنا مشيت إلى كذا وكذا، وكذلك الجوارح الباقية تنطق مقرّةً بأعمالها، فترجّح بهذا أن يكون المراد به شهادة الجوارح، وإذا أريد به الجوارِح، فلا يخلو إمّا أن يراد به الكل أو البعض، فإن أريد به الكل دخل تحته السمع والبصر ولم يكن لتخصيصهما بالذكر فائدةٌ، وإن أريد به البعض فهو بالفرْج أخصّ منه بغيره من الجوارح لأمرين: أحدهما أن الجوارح كلها قد ذُكرت في القرآن الكريم شاهدةً على صاحبها بالمعصية ما عدا الفرْج. فكان حمل الجلد عليه أولى ليستكمل ذكر الجميع. الآخر أنه ليس في الجوارح ما يُكره التصريح بذكره إلا الفرْج فكُنّي عنه بالجلد؛ لأنه موضعٌ يُكره التصريح فيه بالمسمى على حقيقته.

فإن قيل: إن تخصيص السمع والبصر بالذكر من باب التفصيل كقوله تعالى: ﴿فَٰكِهَةٞ وَنَخۡلٞ وَرُمَّانٞ﴾ [الرحمن: 68] والنخل والرمان من الفاكهة. قلت في الجواب: هذا القول عليك لا لك لأنّ النخل والرمّان إنما ذكر التفضيل لهما في الشكل أو في الطعم، والفضيلة ههنا في ذكر الشهادة إنما هي تعظيم لأمر المعصية، وغير السمع والبصر أعظم في المعصية؛ لأنّ معصية السمع إنما تكون في سماع غِيبةٍ أو في سماع صوت مزمارٍ أو وترٍ أو ما جرى هذا المجرى، ومعصية البصر إنما تكون في النظر إلى محرّمٍ، وكلتا المعصيتين لا حدّ فيهما، وأمّا المعاصي التي

توجد من غير السمع والبصر فأعظم؛ لأن معصية اليد توجب القطع، ومعصية الفرج توجب جلد مائةٍ أو الرجم، وهذا أعظم، فكان ينبغي أن تُخصّ بالذكر دون السمع والبصر، وإذا ثبت فساد ما ذهبتَ إليه، فلم يكن المراد بالجلود إلا الفروج خاصّةً»[1]. فابن الأثير يتوسّل في تأويله معنى الجلود باستدلالاتٍ بلاغيةٍ وعقليةٍ (تداوليةٍ)، فأمّا البلاغية فتبدو في استدلاله بأن المراد بالجلود الكنايةَ عمّا يُكره؛ أي الفروج، من خلال ذكره شواهدَ كثيرةً في القرآن الحكيم. وأمّا العقلية فتتجلّى في ترجيحه بين الحقيقة والمجاز، وفي كلامه على العموم والخصوص، وعلى الفائدة وعدمها. كما يستدلّ باستدلالاتٍ (لسانيةٍ) تتمثّل في فحوى الخطاب؛ إذ أحال إلى ذكر شهادة الجوارح كلها في القرآن الكريم ما عدا الفرج.

وبقي أن نورد إشارة ابن جنّي إلى أن طلب الدليل على الكلام المضمر شيءٌ تمسّ الحاجة إليه؛ إذ ذهب إلى أن العرب لا تحذف أو تضمر شيئًا في كلامها «إلاّ عن دليلٍ عليه، وإلاّ كان فيه ضربٌ من تكليف علم الغيب في معرفته»[2].

3. ومن أشكال الاستدلال اللسانيّ الاعتماد على (فحوى الخطاب)، وذلك أن يدلّ بعض الكلام على بعضه، كالذي أورده القاضي الجرجانيّ في تعليقه على «قول الأعشى [المتقارب]:

إذا كان هـادي الفـتى في البلا   دِ صـدرَ القنـاةِ أطـاع الأميرا

(1) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 1، ص 72-73.

(2) الخصائص، ج 2، ص 362.

[فقال:] إن هذا البيت ـ كما تراه ـ سليم النظم من التعقيد، بعيد اللفظ عن الاستكراه، لا تُشكل كل كلمةٍ بانفرادها على أدنى العامّة، فإذا أردتَ الوقوف على مراد الشاعر فمن المحال عندي، والممتنع في رأيي أن تصل إليه إلا من شاهد الأعشى بقوله، فاستدلّ بشاهد الحال، وفحوى الخطاب، فأما أهل زماننا فلا أجيز أن يعرفوه إلا سماعًا إذا اقتصر بهم من الإنشاد على هذا البيت المفرد، فإن تقدموه أو تأخروا عنه بأبياتٍ لم أبعد أن يُستدلّ ببعض الكلام على بعضٍ، وإلا فمن يسمع بهذا البيت فيعلم أنه يريد: أن الفتى إذا كبر فاحتاج إلى لزوم العصا أطاع لمن يأمره وينهاه، واستسلم لقائده، وذهبت شِرَته!»[1].

ومن ذلك، كذلك، كلام عبد القاهر على تأويل الاستعارة استنادًا إلى فحوى الخطاب، يقول: «أنت في هذا النحو من الكلام ـ [وهو الذي تغشاه الاستعارة] ـ إنّما تعرف أن المتكلم لم يُرد ما الاسمُ موضوعٌ له في أصل اللغة، بدليل الحال، أو إفصاح المقال بعد السؤال، أو بفحوَى الكلام وما يتلوه من الأوصاف، مثال ذلك أنك إذا سمعت قوله [البسيط]:

تَرَنَّحَ الشَّرْبُ واغتَالتْ حُلومَهُمُ شَـمسٌ تَرَجَّلُ فِيهـم ثم ترتحلُ

استدللتَ بذكر الشَّرْب، واغتيال الحلوم، والارتحال، أنه أراد قَيْنةً، ولو قال: (ترجلت شمسٌ)، ولم يذكر شيئًا غيره من أحوال الآدميين، لم يُعقَل قطُّ أنه أراد امرأةً إلا بإخبارٍ مُستأنَفٍ، أو شاهدٍ آخَر من الشواهد، ولذلك تجد الشيءَ يلتبس منه حتى على أهل المعرفة، كما رُوِيَ أن عديَّ بن حاتم اشتَبَه عليه الـمُراد بلفظ الخَيْط في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾

(1) الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص 346.

[البقرة: 187]، وحمله على ظاهره، فقد رُوي أنه قال لـمّا نزلت هذه الآية: أخذتُ عِقالًا أسودَ وعِقالًا أبيض، فوضعتهما تحت وسادتي، فنظرت فلم أتبيّن، فذكرتُ ذلك للنبي ﷺ، فقال: (إن وِسَادك لطويلٌ عَرِيضٌ، إنما هو الليل والنهار)[1]»[2].

ويشترط ابن الأثير لتأويل الاستعارة أو لإدراك أنها استعارةٌ أن يكون في اللفظ ما يدلّ عليها، أي أن يُستدلّ عليها من فحوى الخطاب؛ فمثّل لذلك بقول الشاعر [السريع]:

فَـرْعَاءُ إنْ نَهَضَـتْ لِحَاجَتْهـا   عَجِلَ الْقَضِيبُ وَأَبْطَأَ الدِّعْصُ

فقال: «إن هذا الشاعر أراد تشبيه القدّ بالقضيب، والرِّدْف بالدِّعْص الذي هو كثيب الرمل، فترك ذكر التشبيه مظهرًا ومضمرًا، وجاء إلى المشبّه ـ وهو القدّ والرِّدْف ـ فأعاره المشبّهَ به وهو القضيب والدِّعْص وأجراه عليه، إلاّ أنّ هذا الموضع لا بدّ له من قرينةٍ تُفهَم من فحوى اللفظ... ألا ترى إلى قول الشاعر: (عجل القضيب وأبطأ الدِّعص) فإنه دلّ عليه من نفس البيت؛ لأن قوله: (فرعاء إن نهضتْ) دليلٌ على أن المراد هو القدّ والرِّدْف؛ لأن القضيب والدِّعص لا يكونان لامرأةٍ فرعاء تنهض لحاجتها، وكذلك كل ما يجيء على هذا الأسلوب؛ لأن المستعار له ـ وهو المنقول إليه ـ مطوي الذكر»[3].

---

(1) البخاريّ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه،ج 2، ص 34-35. ورواية الحديث فيه: (إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار).

(2) أسرار البلاغة، ص 320-321.

(3) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 2، ص 83-84.

والحقّ أن من أكثر الأقوال تفصيلًا في تأويل الدلالات الضمنية، وتقوم على مراعاة فحوى الخطاب، تأويلاتِ القرطاجنّيّ، فبيّن وجوه غموض المعاني بقوله: «جملة الأمر أن اشتكال المعاني وغموضها من جهة ما يرجع إليها أو إلى عباراتها، يكون لأمورٍ راجعةٍ إلى موادّ المعنى، أو موادّ العبارة، أو إلى ما يكون عليه إجراؤهما من وضعٍ وترتيبٍ، أو إلى مقادير ما ترتّب من ذلك أو إلى أشياء مضمّنةٍ فيهما أو أشياء خارجةٍ عنهما»[1]. ثم قدّم ما أسماها (الحيل) بوصفها وجوهًا يماط بها ما وقع في المعاني من غموضٍ وإشكالٍ، والحقّ أن هذه الحيل تتعدّد بتعدّد وجوه الغموض وأسبابه، غير أنه أجملها في طريقتين: التعويض (بأن يعتاض من الشيء الذي وقع به الإغماض والإشكال)، والإقران (بأن يقرن بالشيء الغامض المشكل ما يزيل عنه الغموض والاشتكال)[2]. ونذكر كيف يشترط القرطاجنّيّ على الشاعر للابتعاد عن إغماض المعنى أن يعزّزه بمعانٍ أُخر؛ بمعنى أنه يمكّن المتلقي من تأويل المعنى استنادًا إلى فحوى الخطاب، وذلك في قوله: «يجب أيضًا على الشاعر فيما لم يمكنه أن يبين عنه حقّ الإبانة أن يقرن ذلك المعنى بما يناسبه ويقرّب منه من المعاني الجليّة ليكون في ذلك دليلٌ على ما انبهم من ذلك المعنى، إذ قد يستدلّ على المعنى بما يجاوره من المعاني وينبّه بعضها إلى بعض»[3].

ومن قبيل التعويل على فحوى الخطاب، كذلك، كلام القرطاجنّيّ على المعاني التي لا يعرفها الجمهور، والتي تكون مستعذبةً بوصفها ممّا فُطرت

(1) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 175.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص 175.

(3) المصدر نفسه، ص 178.

النفوس على التألّم منها والحنين إليها، كأوصاف البروق والأخبار القديمة المستحسنة والتواريخ المستغربة، فأجاز إيرادها في الشعر؛ إذ رأى «أن اللفظ المستعذب، وإن كان لا يعرفه جميع الجمهور، مستحسنٌ إيراده في الشعر؛ لأنه مع استعذابه قد يفسِّر معناه، لمن لا يفهمه، ما يتّصل به من سائر العبارة»[1]. وهذا الذي يتحصّل من سائر العبارة، والذي يتّصل باللفظ المستعذب الذي لا يعرفه الجمهور هو ما يُقصد به فحوى الخطاب.

وممّا يُضاف إلى آليات تأويل المضمر (الاستعمال)، الذي أسلفنا أنه يرجع إلى سياقاتٍ غير لسانيةٍ، فممّن تكلّم على ذلك ابن وهبٍ الكاتب حين جعل (اللحْن) الذي يعني به الفطنة بالتعريض والكناية من قبيل غير الصريح، وذكر أن العرب تستعمله في أوقاتٍ ومواطن ذكر منها: التعظيم، والتخفيف، والاستحياء، والبقيا، والإنصاف والاحتراس[2]. وكذلك كلامه على (الرمز) حين رأى أن المتكلّم يستعمله «في كلامه فيما يريد طيّه عن كافّة الناس والإفضاء به إلى بعضهم، فيجعل للكلمة أو للحرف اسمًا من أسماء الطيور والوحش، أو سائر الأجناس، أو حرفًا من حروف المعجم، ويُطلع على ذلك الموضع من يريد إفهامه رمزه، فيكون ذلك قولًا مفهومًا بينهما مرموزًا عن غيرهما، وقد أتى في كتب المتقدّمين والحكماء والمتفلسفين من الرموز شيءٌ كثيرٌ»[3].

ومن ذلك ما عرض له ابن عبد ربّه من استعمالات (الكناية والتعريض)

---

(1) المصدر نفسه، ص 29.

(2) البرهان في وجوه البيان، ص 133.

(3) المصدر نفسه، ص 137.

التي تدلّل على المراد منها أي على تأويلها، فذكر من ذلك: الكناية اللَطيفة عن المعنى الذي يَقْبحُ ظاهرهُ كالكناية عن الجماع بالملامسة، والكناية التي يورّى بها عن الكذب والكفر، والكناية عن الكذب في طريق المدح، والكناية والتعريض في طريق الدعابة[1]. ونبينّ أن تأويل الكناية في الاستعمال الأول يتحصّل من طريق الفطنة، وفي الثاني لا يمكن تحصيله؛ لأن المكنِّي يتعمّد إخفاء مقصده عن مخاطَبه، وفي الأخيرين يتحقّق تأويل الكناية إذا ما عُرف أن استعمالها جارٍ في مقام الكذب في حال عُلم فيه القصد، أو في مقام الدعابة التي يكون المقصود فيها معلومًا. فثمّة فرقٌ بين تأويل المتلقي المباشر (المخاطَب) وغير المباشر (القارئ) الذي يستند إلى الاستعمال.

ويورد عبد القاهر في معرض حديثه عن الاستئناف (الفصل) حين يكون في الكلام سؤالٌ مقدّرٌ (متضمَّن فيه) أن الجري على العادة والاستعمال هو الذي يكشف عن ذلك المقدّر، وذلك في تعليقه على قول الشاعر [الخفيف]:

قال لي: كيف أنتَ؟ قلتُ: عليلُ   سهرٌ دائمٌ وحزنٌ طويلُ:

«لـمّا كان في العادة، إذا قيل للرجل: (كيف أنت؟) فقال: (عليل)، أن يُسأل ثانيًا فيقال: (ما بك؟ وما علّتك؟) قدّر كأنه قد قيل له ذلك، فأتى بقوله: (سهرٌ دائمٌ) جوابًا عن هذا السؤال المفهوم من فحوى الحال»[2]. فكلامه على أثر الاستعمال في تأويل السؤال الضمنيّ بادٍ لا يحتاج إلى بيانٍ، غير أن ما نحتاج إلى أن نبيّنه هو أن عبد القاهر بعد أن ذكر أن العادة (الاستعمال) هي المفهمة ختم بإسناد الإفهام إلى

(1) العقد الفريد، ج 2، ص 294- و296- و298- و299.

(2) دلائل الإعجاز، ص 238.

فحوى الحال، فهل هذا من باب الخلط، أو هو من باب التشارك بين الأمرين؟! نجيب على ذلك بأننا أسلفنا بأن الاعتداد بالاستعمال وبالحال في التأويل هو من الباب نفسه، أي من باب التأويل غير اللسانيّ، فكلٌّ بعضه من بعض.

ومن أساليب تأويل الإضمار كذلك (البناء على المعرفة به) أو (الاكتفاء)[1]؛ إذ تكمن معالجة الضمنيّ أو تأويله في بداهته ووضوحه، كما في تأويل الفرّاء لـ«قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَطَعۡتَ أَن تَبۡتَغِيَ نَفَقٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ أَوۡ سُلَّمٗا فِي ٱلسَّمَآءِ فَتَأۡتِيَهُم بِـَٔايَةٖ﴾ [الأنعام: 35] [فيرى أن جواب الشرط هو] (فافعل) مضمَرةً... و[يقول:] إنما تفعله العرب في كل موضعٍ يُعرف فيه معنى الجواب؛ ألا ترى أنك تقول للرجل: (إن استطعت أن تتصدّق)، (إن رأيت أن تقوم مَعَنا)، بترك الجواب؛ لمعرفتك بمعرفته به، فإذا جاء ما لا يُعرف جوابه إلا بظهوره أظهرته»[2]. ويذكر في غير هذا المكان، وتحديدًا في تعليقه على «قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ أَنَّ قُرۡءَانٗا سُيِّرَتۡ بِهِ ٱلۡجِبَالُ أَوۡ قُطِّعَتۡ﴾ [الرعد: 31] [أنّ] تَرْكَ الجواب في القرآن الكريم كثيرٌ؛ لأن معاني الجنة والنار مكرّرٌ معروفٌ»[3]. ومنه تأويل أبي عبيدة (210هـ) لقوله تعالى: «﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسۡوَدَّتۡ وُجُوهُهُمۡ أَكَفَرۡتُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡ﴾ [آل عمران: 106]، [فقال]: العرب تختصر لعلم المخاطَب بما أريد به، فكأنه خرج مَخرج قولك: فأمّا الذين كفروا فيقول لهم: (أكفرتم)، فحذف هذا واختُصر الكلام، وقال الأَسَدِيّ [الطويل]:

كذبتُم وبيتِ اللهِ لا تُنكِحُونها   بَنِي شـابَ قَرْناها تَصُرُّ وتَحْلُبُ

---

(1) وهو ما أخذناه عن ابن وهب الكاتب، يُنظر: البرهان في وجوه البيان، ص 150-151.

(2) معاني القرآن، ج 1، ص 331-332.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 97. ويُنظر: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، ص 234.

أراد: بني التي شاب قرناها، وقال النابغة الذيبانيّ [الوافر]:

كأنكَ مِن جمالِ بني أُقَيْشٍ ... يُقَعْقَعُ خَلْفَ رِجْلَيه بشَنِّ

أراد: (كأنك جملٌ يُقعقع خلف الجمل بشنٍّ)، فألقى الجمل، ففُهم عنه ما أراد»[1]. فتأويلات الفرّاء وأبي عبيدة تشبه تلك التي رأيناها عند عبد القاهر قبل قليلٍ، ولا خلاف بينهما وبينه إلاّ في أنه اعتمد على الاستعمال، على حين أنهما اعتمدا في تأويلاتهما على الاكتفاء، فيتأكّد بذلك أن تلك الطرق المعتمدة في التأويل تندرج في باب التأويل غير اللسانيّ الذي يقابل التأويل اللسانيّ الذي سبق ذكره.

ومن الاكتفاء ما أشار إليه الطبريّ في تفسيره الحذفَ في قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَٰذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ ۚ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَٰكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ [آل عمران: 117]. «قال أبو جعفر [الطبريّ]: فتأويل الكلام: مثل إبطال الله أجرَ ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا، كمثل ريحٍ فيها صرٌّ. وإنما جاز ترك ذكر (إبطال الله أجر ذلك)، لدلالة آخر الكلام عليه، وهو قوله: ﴿**كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ**﴾، ولمعرفة السامع ذلك معناه»[2].

ويدخل في هذا السياق ما سلف ذكره من الكناية اللطيفة عمّا يقبح ظاهره، ونسوق مثالًا عليها ما حكاه ابن عبد ربّه أن «حارثة بن بدرٍ دخل على زيادٍ وفي وَجهه أثرٌ، فقال له زيادٌ: ما هذا الأثر الذي في وَجْهِك؟ قال: رَكِبت فَرَسي الأشقر فجمح بي، فقال: أما إنك لو رَكِبْت الأشهب لما فعل ذلك. فكنّى حارثة بالأشقر عن

---

(1) مجاز القرآن، ج 1، ص 100-101.

(2) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 7، ص 139.

النبيذ، وكنّى زياد بالأشهب عن اللبن»[1]. ومن ذلك حديث ابن وهبٍ الكاتب عن الحذف حين ذكر «أن العرب تستعمله للإيجاز والاختصار والاكتفاء بيسير القول إذا كان المخاطَب عالـمًا بمرادها فيه؛ وذلك كقوله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّقُواْ مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [يس: 45]، وسكت عن تمام الكلام لعلم المخاطَب به، فكأن تقدير ذلك: (وإذا قيل لهم اتّقوا ما بين أيديكم وما خلفكم استكبروا وعتوا وتمادوا)... ومن ذلك قول الشاعر [الطويل]:

أجِـدَّكَ لـو شيءٌ أتانـا رسـولُهُ   سواك، ولكن لم نجد لك مدفعا

أراد: (لدفعناك، ولكن لم نجد لك مدفعًا)، فحذف اكتفاءً بعلم المخاطَب بما أردناه»[2].

وتجدر الإشارة إلى أن البناء على معرفة المخاطب في التأويل أمرٌ له حضورٌ راسخٌ، فنذكر أن سيبويه (180هـ) أوّل المضمر في قوله تعالى: ﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ﴾ [البقرة: 171] في معرض كلامه على الاتّساع والإيجاز في أمثلةٍ تدخل في أبوابٍ بلاغيةٍ، على أنه لم تكن اصطلاحات البلاغة قد اتّضحت بعدُ، فقال: «لم يُشبَّهوا بما يَنْعِقُ وإنَّما شُبّهوا بالمنعوق به، وإنَّما المعنى: مَثَلُكم ومَثَلُ الذين كفروا كمثل الناعِق والمنعوقِ به الذي لا يسمع، ولكنه جاء على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطَب بالمعنى»[3]. وتكلّم الثعالبّي على الكناية (الحذف) مبيّنًا أن إدراكها موكُلٌ إلى

(1) العقد الفريد، ج 2، ص 294.

(2) البرهان في وجوه البيان، ص 150-151.

(3) الكتاب، ج 1، ص 212.

فهم المخاطب؛ فذكر أن «العرب تَقْدُم عليها توسّعًا واقتدارًا واختصارًا ثقةً بفهم المخاطب، كما قال عزّ ذكره: ﴿كُلُّ مَنۡ عَلَيۡهَا فَانٖ﴾ [الرحمن: 26]، أي: من على الأرض، وكما قال: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتۡ بِٱلۡحِجَابِ﴾[ص: 32]. يعني الشمس، وكما قال عزّ وجلّ: ﴿كَلَّآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلتَّرَاقِيَ﴾ [القيامة: 26] يعني: الروح فكنّى عن الأرض والشمس والروح من غير أن أجرى ذكرها. وقال حاتم الطائيّ [الطويل]:

أمـاويَّ ما يُغني الـثراءُ عن الفتى إذا حشرجتْ يومًا وضاقَ بها الصدرُ

يعني إذا حشرجت النفس. وقال دِعبِل [الكامل]:

إن كان إبراهيـمُ مضطلعًـا بهـا فلتصلحـنْ مـن بعـده لِمُخـارقِ

يعني: الخلافة، ولم يسمّها فيما قبلُ، وقال عبد الله بن المعتز [الوافر]:

وندمـانٌ دعـوتُ فهـبَّ نحـوي وسلسـلَها كمـا انخـرطَ العقيـقُ

يعني وسلسل الخمر، ولم يجرِ ذكْرَها»(1).

وممّا يدخل في أثر الاكتفاء في تأويل المضمر من القول، كذلك، ما حكاه عبد القاهر من أن الإضمار في الكلام قد يُلبس المعنى على المتلقّين، ويتمثّل لذلك بعددٍ من الأمثلة، نذكر منها ما ذهب إليه من «أنهم قد ذهبوا في رفع ثلاثةٍ [في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡ﴾ [النساء: 171]] إلى أنها خبرُ مبتدأٍ محذوفٍ، وقالوا: إن التقدير: (ولا تقولوا آلهتنا ثلاثةٌ). وليس ذلك بمستقيمٍ، وذلك أنا إذا قلنا: (ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة) كان ذلك ـ والعياذ بالله ـ شبه الإثبات أنّ ههنا آلهةً، من حيث إنك إذا نفيتَ، فإنما تنفي المعنى المستفاد

(1) فقه اللغة وأسرار العربية، ص 228-229.

من الخبر عن المبتدأ، ولا تنفي معنى المبتدأ... فإذا قلنا: (ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة) كنا قد نفينا أن تكون عدّة الآلهة ثلاثةٌ، ولم ننفِ أن تكون آلهةً، جلّ الله تعالى عن الشريك والنظير... وإذا أدّى هذا التقدير إلى هذا الفساد وجب أن يُعدَل عنه إلى غيره. والوجه ـ والله أعلم ـ أن تكون (ثلاثة) صفة مبتدأٍ لا خبر مبتدأٍ، ويكون التقدير: (ولا تقولوا لنا آلهةٌ ثلاثةٌ، أو في الوجود آلهةٌ ثلاثةٌ) ثم حذف الخبر الذي هو (لنا) أو (في الوجود)»[1]. فعبد القاهر ينطلق في تأويله الآيةَ أو المضمرَ فيها من تسليمه بأن لا إلٰه إلاّ الله، وهو معنى قولنا: الاكتفاء (البناء على المعرفة)، وهذا المنطلق جعله يرجّح الوجه النحويّ الذي يستقيم به المعنى، فيتّفق مع ما سلّم به، وإن لم يصرّح أساسًا بذلك التسليم، أو على الأقل بذكر أثره في الترجيح والتأويل، وصرّح بأثر النحو والاستدلال به في ذلك، على أن الأخير المصرّح به تابعٌ للأول غير المصرّح به.

ومن طرق تأويل المضمر (الحال)، ودلالة الحال على المحذوف (الضمنيّ) تأتي من طريقٍ تخالف الطريق التي يكون فيها الاستدلال باللفظ (الاستدلال اللسانيّ)، بل إنها، بحسب ابن جنّي في تأويله للمتضمّن في القول: (القرطاسَ واللهِ) الذي يعني: أصاب القرطاس، تنوب دلالة الحال، منابَ اللفظ بالمتضمّن الذي هو (أصاب)[2]. ويجدر بنا في هذا الصدد أن نبينّ أن ابن جنيّ قصر جواز الحذف أو الإضمار، وتحديدًا حذف الصفة، على وجود دليلٍ عليه من اللفظ أو من الحال، وإلاّ كان الحديث لغوًا وتأويله يؤدّي إلى الكلفة[3]. ولابن جنيّ إشارةٌ

(1) دلائل الإعجاز، ص 379.

(2) يُنظر: الخصائص، ج 1، ص 285-286.

(3) يُنظر: نفسه: ج 2، ص 372. يجدر بنا أن نشير إلى أن الرمّاني سبق ابن جنيّ في بيان أن الدليل=

قيّمةٌ إلى دلالة الحال على المحذوف، تتجلّى إذ تكلّم على التطويح والتطريح والتفخيم والتعظيم والتمطيط[1]، فيرى أن تلك الأمور تسهم في بيان الحال، ومن ثمّ في تأويل المعنى بالكشف عن المتضمَّن فيه، وذلك في تعليقه على مثال سيبويه (سير عليه ليل)، والمضمر هنا كلمة (طويل)[2].

ويزيد ابن جنّي تقعيده لشروط الحذف أو الإضمار، أو لأساليب التأويل أو الاستدلال بإضافة قرينةٍ يجوز معها حذف الحال (بالمعنى الإعرابيّ) التي يرى أن حذفها غير مستحسنٍ؛ «وذلك أنّ الغرض فيها إنما هو توكيد الخبر بها، وما طريقه طريق التوكيد غير لائقٍ به الحذف؛ لأنه ضِدّ الغرض ونقيضه... [ويقول موضّحًا قرينة حذف الحال:] فأمّا ما أجزناه من حذف الحال في قول الله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾ [البقرة: 185]، أي (فمن شهده صحيحًا بالغًا)، فطريقه أنه لـمّا دلّت الدلالة عليه من الإجماع والسنّة جاز حذفه تخفيفًا»[3]. وهذه إشارةٌ مهمّةٌ ممّن لم يكن من الأصوليين تحُيل إلى دليلٍ من أدلّة الأصوليين التي سبق ذكرها.

= على الحذف يأتي من طريقين: الحال، واللفظ أو فحوى الحال بتعبيره هو. يُنظر: الرّمّاني، أبو الحسن: النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص 76.

(1) يُنظر: الخصائص، ج 2، ص 372-373. لعلّ ابن جنيّ أراد بالتطويح: مباعدة الصوت؛ لأن من معاني التطويح في اللغة القذف، وأراد بالتطريح: التطويل. يُنظر: ابن منظور: لسان العرب: مادة (طوح) و(طرح)، ويُنظر: ابن الأثير، ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 2، ص301-302.

(2) يُنظر: الخصائص، ج 2، ص 371.

(3) الخصائص، ج 2، ص 380-381.

وقياسًا على تلك القرينة يمكن إدراج أسباب النزول ههنا، فبها يمكن التعرّف على المضمر في الكثير من آي القرآن الحكيم، فـ«في القرآن الكريم ألفاظٌ تتحدّث أحيانًا عن أفراد معينين، وأحيانًا عن جماعات معروفة، غير أن تلك الألفاظ فيها من الإبهام والعموم ما لا يمكن معه التعرّف على أشخاص هؤلاء وأولئك إلاّ بالرجوع إلى أسباب النزول، فإن السبب يدلّ على من نزلت فيه الآية أو الآيات بعينه، فلا يُشتبَه بغيره، فينتج عن ذلك اتّهام البريء وبراءة الجاني»[1]. ونتمثّل لذلك بأن المقصود في الآية في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِى قَالَ لِوَٰلِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَآ ﴾ [الأحقاف: 17]، مضمر الذكر، وقد روي من أن مروان بن الحكم اتّهم عبد الرحمن بن أبي بكر بأنه المقصود فيها، فردّ عليه بقوله: (والله ما هو به، ولو شئت لسمّيت). ويُقال: إن الذي ردّ عليه هو عائشة رضي الله عنها[2]. فثمة من يرى أن «سبب عدم تسميتها لمن نزلت فيه الآية الستر عليه كما ستر الله عليه بذكره بالوصف دون الاسم»[3]. فمعرفة سبب نزول الآية السالفة يعينّ المضمر الذي يعود عليه الاسم الموصول (الذي)، وهكذا تُؤول الآيُ المرتبطة بأسباب النزول كلّها.

وممّا سبق نجد أن تأويل الضمنيّ إمّا أن يستند إلى آلياتٍ لسانيةٍ، وإمّا أن يتّكئ على سياقاتٍ مقاميةٍ، على أن عبد القاهر جمعَ ذكرَهما في نصٍّ له يقول فيه: «وأمّا الخفيّ الذي تدخله الصنعة فيتفنّن ويتنوّع، فنوعٌ منه أن تذكر الفعلَ

---

(1) سهل، الشيخ بن جمعة: أسباب النزول أسانيدها وأثرها في تفسير القرآن الكريم، ص 129.

(2) يُنظر: القرطبّي، أبو عبد الله: الجامع لأحكام القرآن، ج 8، ص 184.

(3) الموكلي، الحسن بن خلوي بن حسن: أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن (دراسة تطبيقية على سورة البقرة)، ص 22.

وفي نفسك له مفعولٌ مخصوصٌ قد عُلم مكانه إمّا لجري ذكرٍ، أو دليل حالٍ، إلا أنك تُنسيه نفسك وتُخفيه، وتُوهم أنّك لم تذكر ذلك الفعل إلاّ لأنْ تُثبت نفس معناه من غير أنْ تعدّيه إلى شيءٍ أو تُعرِّض فيه لمفعولٍ. ومثاله قول البحتريّ [الخفيف]:

شـجْوُ حسَّـاده وغيـظُ عِـداهُ أنْ يـرى مبـصرٌ ويسـمعَ واعِ

المعنى لا محالة: أن يرى مبصرٌ محاسنَه، ويسمع واعٍ أخبارَه وأوصافَه، ولكنك تعلم على ذلك أنه كأنه يسرق علْمَ ذلك من نفسه، ويدفع صورته عن وهمه؛ ليحصل له معنى شريفٌ وغرضٌ خاصٌّ. وذاك أنه يمدح خليفةً، وهو المعتزّ ويعرّض بخليفةٍ، وهو المستعين، فأراد أن يقول: إن محاسن المعتز وفضائله المحاسنُ والفضائلُ يكفي فيها أن يقع عليها بصرٌ ويعيها سمعٌ حتى يُعلَم أنه المستحقّ للخلافة، والفرد الوحيد الذي ليس لأحدٍ أن ينازعه مرتبتها، فأنت ترى حسّاده وليس شيءٌ أشجى لهم وأغيظ من علمهم بأن ههنا مبصرًا يرى وسامعًا يعي، حتى لَيتمنّون أن لا يكون في الدنيا من له عينٌ يبصر بها، وأذن يعي معها كي يُخفى مكانُ استحقاقه لشرف الإمامة فيجدوا بذلك سبيلًا إلى منازعته إيّاها»[1]. فجمعه بين مظهري التدليل على الخفّي في قوله: (لجري ذكرٍ أو دليل حالٍ)، ويبدو من قراءة تحليله بيت البحتريّ أنه اعتمد المظهرين، فاعتماده الحال يظهر في كلامه على أن البيت في مدح الخليفة المعتزّ والتعريض بالخليفة المستعين، واستناده إلى الذكر يبدو في قوله: إن الحسد والعداوة يستدعيان أن يكون البيت في المدح، وأن يكون الخفيّ ما ذكره، وإن كانت دلالة الحال

(1) دلائل الإعجاز، ص 155-156.

أقوى، ويمكن أن يُستغنى بها ما دامت معلومةً، ولعلّ في تقديم عبد القاهر إيّاها على دلالة الذكر إقرارًا بذلك.

أمّا في شأن تقسيم البلاغيين العرب للدلالات الضمنية وتأويلها، فنقف في أثناء قراءتنا لذخائر التراث البلاغيّ المتعلّقة بذلك على تقسيمَين: أوّلهما كلام الرمّانيّ على تضمين الكلام الذي يعني عنده «حصول معنى فيه من غير ذكرٍ له باسمٍ أو بصفةٍ هي عبارةٌ عنه، [ويرى أن] التضمين على وجهين: أحدهما ما كان يدلّ عليه الكلام دلالة الإخبار، والآخر ما يدلّ عليه دلالة القياس»[1].

ويرى أيضًا في تقسيمٍ آخر أن «التضمين على وجهين: تضمينٌ توجبه البنية، وتضمينٌ يوجبه معنى العبارة من حيث لا تصحّ إلا به، ومن حيث جرت العادة بأن يُعقد به. فأمّا الذي توجبه نفس البنية فالصفة بمعلومٍ يوجب أنه لا بدّ من عالم، وكذلك مكرم. وأمّا الذي يوجبه معنى العبارة من حيث لا تصحّ إلا به فكالصفة بقاتل، يدلّ على مقتول من حيث لا يصحّ معه معنى قاتل ولا مقتول، فهو على دلالة التضمين، وأمّا التضمين الذي يوجبه معنى العبارة من جهة جريان العادة فكقولهم: الكُرُّ بستين، [والكُرُّ: مكيال لأهل العراق] المعنى فيه بستين دينارًا، فهذا ممّا حُذف وضُمّن الكلامُ معناه لجريان العادة به... وكل آيةٍ فلا تخلو من تضمينٍ لم يُذكر باسمٍ أو صفةٍ، فمن ذلك: (بسم الله الرحمن الرحيم) قد تضمّن التعليم لاستفتاح الأمور على جهة التبرّك به والتعظيم لله بذكره، وأنه أدبٌ من آداب الدين وشعار المسلمين، وأنه إقرارٌ بالعبودية واعترافٌ

(1) النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص 102.

بالنعمة التي هي من أجلّ نعمه، وأنه ملجأ الخائف، ومعتمدٌ للمستنجع»[1]. فهو يتكلّم على الاستدلال اللغوي ويجعله في شعبتين: القياس، والإخبار، كما يتكلّم على الاستعمال.

وأمّا التقسيم الآخر المتعلّق بتأويل الضمنيّ، فهو تقسيم ابن وهب الذي رأى أن ما أسماه (علم الباطن) يُبنى على أساس أن الاستدلال على باطن الأشياء يتحقّق بثلاث طرائق هي: القياس، والخبر[2]، والظنّ الذي لا يوصل إليه بقياسٍ ولا يأتي فيه خبرٌ[3]. وجعل تلك الطرائق قائمةً على درجاتٍ ثلاث يُؤخذ بها لاستخراج ما يُحتاج إليه من الأمور الباطنية: أولى تلك الدرجات اليقين، فإن عُدم أُخذ بثانيتها، وهي الإقناع الذي يقع به التصديق، فإن لم يوجد أُعمل أُخراها، وهو الظنّ[4].

❊ ❊ ❊

(1) المصدر نفسه، ص 103-104.

(2) يُنظر: البرهان في وجوه البيان، ص 73.

(3) يُنظر: المصدر نفسه، ص 91.

(4) يُنظر: المصدر نفسه، ص 97.

المبحث الثالث
تأويل الاستعارة بين الدرس التداوليّ والتراث البلاغيّ العربيّ

يجب أن نوضّح بدايةً السبب الذي دفعنا إلى اختيار الاستعارة من بين الوجوه الأخرى التي تحمل دلالاتٍ غير حرفيةٍ (ضمنية)، أو لنقل: السبب الذي جعلها تحظى بعناية التداوليين والبلاغيين أكثر من غيرها، وذلك ببيان فضلها وأهميتها. فلبيان أهمية الاستعارة عند الغربيين نسوق ما ذكره جان كوهن من أن جميع أشكال الانزياح في الشعر الغربيّ «القلب [ويقابله عربيًا التقديم والتأخير]، والمنافرة [وتقابلها الصور البيانية]، والقافية، هي مجرد لحظةٍ أولى ضمن ميكانيزم تشكل فيه الاستعارة اللحظة الثانية»[1]، وذكر أيضًا أن في الاستعارة «ما يكوّن الخاصية الأساسية للّغة الشعرية، وهذا على أقل تقديرٍ ما يعتقده عامة المهتمّين [بالشعرية]. لقد كان ت. س. إليوت يعرّف الكوميديا الإلهية بأنها استعارةٌ ممتدّة الأطراف. وكلوديل كان يقابل بين الشعر والنثر بجعل الأول منطق الاستعارة، والثاني منطق القياس، وفي دراسةٍ مكرّسةٍ لهذه الصورة عُرّف الشعر بأنه استعارةٌ ثابتةٌ ومعمّمةٌ»[2]، وبتعبيرٍ أوضح وصفها بأنها « المنبع

---

(1) بنية اللغة الشعرية، ص 190.

(2) المصدر نفسه، ص 108.

الأساسيّ لكل الشعر، [و] هي مجاز المجازات»[1].

أمّا في شأن فضل الاستعارة عند العرب وتقدّمها على أخواتها من صور المجاز، فنذكر أن عبد القاهر بيّن «أن كل محاسن الكلام متفرّعة عن التشبيه والتمثيل والاستعارة وراجعة إليها، وكأنها أقطابٌ تدور عليها المعاني في مُتصرَّفَاتها، وأقطارٌ تُحيط بها من جهاتها»[2]. ثمّ بينّ أنّ الاستعارة تُبنى على التشبيه والتمثيلَ[3]، أي إنها العمدة في محاسن الكلام. وهي تفيد التشبيه والمبالغة والإيجاز[4]. وهذه الإفادات هي أغراضٌ متحصّلةٌ من الصور الأخرى ومعبّرةٌ عنها. وكذلك بيّن ابن رشيق فضل الاستعارة على ما سواها، وذلك في قوله: «الاستعارة أفضل المجاز، وأول أبواب البديع، وليس في حِلى الشعر أعجب منها، وهي من محاسن الكلام إذا وقعت موقعها، ونزلت موضعها»[5].

فنؤكد أنه بات من نافلة القول عدّ الاستعارة من أكثر الأوجه البلاغية خضوعًا للتأويل عند التداوليين الغربيين فضلًا على بلاغييهم، ويكفي للوقوف على ذلك، أن نعرض لمبادئ تأويل الاستعارة عند التداوليّ الشهير سيرل الذي يرى أن «الاستعارات محدودةٌ ونسقيةٌ، محدودةٌ بمعنى أنه توجد طرقٌ يتيح بها شيءٌ التذكير بشيءٍ آخر حيث لا تستطيع هي تشكيل قاعدةٍ لاستعارةٍ، ونسقيةٌ بمعنى أنه يجب أن تكون الاستعارات قابلةً للتفاهم ما

---

(1) المصدر نفسه، ص 170.

(2) يُنظر: أسرار البلاغة، ص 27. بتصّرفٍ بسيطٍ.

(3) المصدر نفسه، ص 242.

(4) المصدر نفسه، ص 239.

(5) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 1، ص 268.

بين السامع بفضل نظامٍ من المبادئ مشتركٍ»[1]. فما تلك المبادئ؟ يقدّم سيرل لتأويل الاستعارة تمثيلًا رمزيًّا على طريقة المناطقة، فيرى أن المتكلّم يريد (س) هو (ر) بقوله استعارةً: (س) هو (ب)، ثم يحدّد المبادئ كالآتي:

1. التركيز على الخصائص التعريفية المشتركة والبارزة بين المعنى الحرفيّ (ب)، والمعنى غير الحرفيّ أو الضمنيّ (ر)، فمعنى (عملاق) تؤوَل بـ(كبير)؛ لأن العمالقة كبارٌ من حيث التعريف.
2. التركيز على الخصائص العرضية والبارزة بين المعنى الحرفيّ (ب)، والمعنى غير الحرفيّ (ر)، فاستعارة (جان خنزيرٌ) تُحمل على معنى (جان مقزّزٌ وشرهٌ ومهملٌ...إلخ).
3. الاستناد إلى معطيات الاستعمال العرفيّ في تأويل الاستعارة، حتى إن كانت خاطئةً، فاستعارة من قبيل (ريتشارد دبٌّ لم يُحسن لحسه) تؤول بقصد القول: (ريتشارد فظٌّ وقليل المخالطة وسيِّئ النشأة)، فعلى المتكلّم والسامع القبول بهذا التأويل (الخرافيّ) الذي يقوم على أن الدببة لم تُضبط عند الولادة بضربات من ألسنة أمهاتها.
4. الاحتكام إلى الاعتقاد أو العقل في شأن الاستعارات التي لا يبدو فيها الشبه واضحًا بين المستعار والمستعار له ليستنبط رابطًا ما بحسب فرزٍ يقوم به طبيعيًّا أو ثقافيًّا، كما في استعارة (صوفيا قطعة جليدٍ) بمعنى أنها ليست حسّاسةً، فلا يوجد شبهٌ قريبٌ بين الجليد والإحساس، إلاّ أن احترام نسبة ارتباط درجات الحرارة بسلّم الانفعالات أسهم في تأويل الاستعارة.

(1) مبادئ التأويل الاستعاريّ، ص 352.

5. وفي حال غياب الشبه أيضًا يكون التعويل على الحالة التي بمقتضاها كانت الاستعارة، كأن يقال لشخصٍ نال ترقيةً مهمّةً: أصبحت برجوازيًّا، أي أن حاله بهذه الترقية صارت كحال البرجوازيّ.

6. توجد استعاراتٌ موسّعةٌ تقوم على استعارة خصائص بعيدةٍ عنها هي خاصّة بأشياء معينةٍ، كاستعارة صفة (بائخ) décati التي هي خاصّة بالأنسجة للمرأة مثلًا، فيقال: امرأةٌ بائخةٌ.

7. يجب إيجاد العلاقة أو الخاصّة التي تكون شبيهةً بالعلاقة أو الخاصة المعبّر عنها حرفيًّا في العبارة الاستعارية أو تكون مرتبطةً بها بصلةٍ ما.

8. لـمّا كانت ثمّة علاقةٌ ما بين المستعار والمستعار له، وكان المجاز المرسل والكناية قائمين على علائق كذلك، جاز أن يدخل الأخيران في الاستعارة وأن يخضعا لمبادئها[1]. وينطلق سيرل في تأويلاته من مبدئه الشهير المعروف بقابلية التعبير أو قابلية الإبانة، ومفاده أن كل معنى غير مباشرٍ يمكن التعبير عنه على نحوٍ مباشرٍ، ومن ثمّ يرى أننا نستخدم الاستعارات، تحديدًا، لأن العبارات الحرفيّة لا تعبّر بدقّة عمّا نريد قوله، كما يركّز على الجانب التأثيريّ للاستعارات الذي أشرنا إليه منذ البداية حين أزمعنا أن نعدّ التأويل في زمرة الوظائف التأثيرية للتداولية، وبدا تركيز سيرل عليه من خلال كلامه على القدرة التعبيريّة التي تطبع الاستعارات الموفّقة والتي تذهب إلى أنه على السامع أن يكتشف ما يريده المتكلّم من خلال

(1) يُنظر: المصدر نفسه، ص 354-إلى357. ويُنظر: بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص 72- إلى 77. والـ(بائخ) هو ما تغيّر لونه وصار مستكرَهًا.

المشاركة في التواصل بنشاطٍ فعّالٍ، وعليه أن يصل إلى ذلك عبر المرور بمحتوى دلاليٍّ آخر له علاقةٌ بالمحتوى المتداول[1].

أمّا تأويل الاستعارة عند البلاغيين العرب القدماء، فكان أكثر تحديدًا، فإذا كان سيرل قد تحدّث عن وجوب امتلاك السامع استراتيجياتٍ تتيح له بدايةً إدراك ما إذا كان أمام استعارةٍ تحتاج إلى تأويلٍ أم لا[2]. فإن ابن المعتز مثّل تلك الاستراتيجيات التي لم تتعيّن أصلًا عند سيرل بقوله: إن الاستعارة تُبنى على «استعارة الكلمة لشيء لم يُعرف بها من شيء قد عُرف بها»[3]. وإذا كان سيرل قد تحدّث في مبدئه السابع عن العلاقة ولم يحدّد طبيعتها، بل إن الذي فُهم من مجمل كلامه أن هنالك علاقتين هما علاقة المشابهة، وعلاقة غير المشابهة، وترك الكلام على الثانية مرسلًا، فإن ابن قتيبة، وهو من المتقدّمين ذكر أن «العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة، إذا كان مبدؤه بها بسببٍ من الأخرى، أو مجاورًا لها، أو مشاكلًا؛ فيقولون للنبات: نوءٌ؛ لأنه يكون عن النوء عندهم؛ قال رؤبة بن العجّاج [الرجز]:

.... (وجفّ أنواء السّحابِ المرتزقْ)

أي جفّ البقل، ويقولون للمطر: سماءٌ؛ لأنه من السماء ينزل، فيقال: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم، قال الشاعر [الوافر]:

إذا سقط السّماءُ بأرض قومٍ رعيناه وإن كانوا غضابا

---

(1) يُنظر: المصدر نفسه، ص 359.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص 356.

(3) البديع، ص 2.

ويقولون: ضحكت الأرض: إذا أنبتت؛ لأنها تبدي عن حسن النبات، وتنفتق عن الزهر، كما يفترّ الضاحك عن الثغر...»[1]. ويبدو أن المثال الأخير وحده ينطبق على اسم الاستعارة، أمّا المثالان الأول والثاني فأقرب إلى ما يُسمّى (المجاز المرسل)، وإذا صحّ ذلك، فإن حديث ابن قتيبة وقف على علاقة المشابهة فقط، أو أن رأيه يماثل رأي سيرل في عدّ المجاز والاستعارة شيئًا واحدًا فيما يخصّ تأويلهما، أو لعلّ الصواب يرجع إلى أن ابن قتيبة أراد بالاستعارة معناها اللغويّ لا الاصطلاحيّ.

وذكر ابن وهب الكاتب أن استعمال الاستعارة مأتيٌّ من باب التوسّع؛ إذ بيّن أن العرب «يُعبّرون عن المعنى الواحد بعباراتٍ كثيرةٍ ربما كانت مفردةً له، وربما كانت مشتركةً بينه وبين غيره، وربما استعملوا بعض ذلك في موضع بعضٍ على التوسّع والمجاز»[2]. ويضيف ابن جنيّ إلى التوسّع أو الاتساع التوكيد والتشبيه[3]. وعرّف الرمّانّي الاستعارة بأن قال: «هي تعليق العبارة على غير ما وُضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة»[4]، ورأى أن «كل استعارةٍ بليغةٍ فهي جمعٌ بين شيئين بمعنى مشتركٍ بينهما يُكسب بيان أحدهما بالآخر كالتشبيه، إلاّ أنه بنقل الكلمة، والتشبيه بأداته الدالّة عليه في اللغة»[5]، فأشار إلى ضرورة وجود خصائص مشتركةٍ بين المستعار والمستعار له كالتشبيه، ويظهر

(1) تأويل مشكل القرآن، ص 172.

(2) البرهان في وجوه البيان، ص 142.

(3)) - الخصائص، ج 2، ص 442.

(4) النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص 85.

(5) المصدر نفسه، ص 86.

من كلامه أنه أراد أن هنالك خصائص مشتركة أخرى غير التشبيه.

ونجد في أثناء تقصّي كلام البلاغيين القدماء على الاستعارة أن أغلبهم ـ إن لم يكن كلّهم ـ طالبوا بالمقاربة والمناسبة بين طرفي الاستعارة، على نحو ما حكى القاضي الجرجانيّ، فبيّن أن «ملاكها تقريب الشَّبَه، ومناسبة المستعار له للمستعار منه، وامتزاجُ اللفظ بالمعنى؛ حتى لا يوجد بينهما منافرةٌ، ولا يتبيّن في أحدهما إعراض عن الآخر»[1]، فذكر «أبياتًا أبعد أبو الطيّب فيها الاستعارة، وخرج عن حدّ الاستعمال والعادة؛ فكان ممّا عُدّد منها قوله [البسيط]:

مسرّةٌ في قُلوب الطّيْبِ مفرِقُها وحسرةٌ في قلوبِ البِيْضِ واليلَبِ

وقوله [المنسرح]:

تجمعتْ في فؤادِه همَمٌ ملء فؤاد الزمان إحداها

فقال: جعل للطيب والبِيْضِ واليلَب قلوبًا وللزمان فؤادًا، وهذه استعارةٌ لم تجرِ على شبهٍ قريبٍ ولا بعيدٍ؛ وإنما تصحّ الاستعارة وتحسن على وجهٍ من المناسبة، وطرفٍ من الشبه والمقاربة»[2].

وممّن أسهب في بيان أهداف الاستعارة فأوفى أبو هلال العسكريّ حين بيّن أن «الاستعارة: نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرضٍ، [ورأى أن] ذلك الغرض إمّا أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين المعرض

(1) الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص 54.

(2) المصدر نفسه، ص 356. واليلب: دروع تُتّخذ من الجلود.

الذي يبرز فيه، وهذه الأوصاف موجودةٌ في الاستعارة المصيبة»[1]. فإن كانت الإبانة ذُكرت عند الرمانيّ، والتأكيد ذُكر عند ابن جنّي، فإن الإشارة لم يُشر إليها أحدٌ قبله بحسب علمنا.

أمّا ابن رشيق، فتطرّق للآراء المختلفة حول أفضلية أساليب الاستعارة. فذكر رأي القاضي الجرجانيّ المذكور آنفًا الذي طالب فيه بالمقاربة والمناسبة، ثم ذكر رأي ابن وكيعٍ في أن «خير الاستعارة ما بعُد وعُلم في أول وهلةٍ أنه مستعارٌ، فلم يدخله لَبْسٌ، وعاب على أبي الطيّب قوله [الطويل]:

وقد مَدّتِ الخيلُ العتاقُ عُيونَها   إلى وقتِ تبديلِ الرِّكابِ من النَّعْلِ

إذ كانت الخيل لها عيونٌ في الحقيقة، ورجّح عليه قول أبي تمّام [الكامل]:

ساسَ الأمورَ سياسةَ ابنِ تجاربٍ   رمقتْه عينُ الـمُلْكِ وهو جَنينُ

إذ كان الملك لا عين له في الحقيقة... [ثمّ ذكر رأيه الذي يفيد] أنه لا يجب للشاعر أن يُبعد الاستعارة جدًّا حتى يُنافر، ولا يُقرّبها كثيرًا حتى يحقّق، ولكن خير الأمور أوساطها»[2]. فنلحظ أن الفهمَ مشتَرَطٌ في كلّ تلك الآراء، سواءٌ كان الفهم مرتبطًا بالاستعارة، أم بالمراد منها.

ولا بدّ أن نؤكّد على أمرٍ هو من الأهمية بمكانٍ، ومفاده أن الحذف أو الإضمار من منظور البلاغة «أبلغ من الذكر؛ لأن النفس تذهب في الحذف كلّ مذهبٍ»[3]، ولأن «كل استعارةٍ حسنةٍ فهي توجب بيانًا لا تنوب منابه

---

(1) كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، ص 240.

(2) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 1، ص 270-271.

(3) الخطّابيّ، أبو سليمان: بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص 52.

الحقيقة»[1]، وقديمًا قال الجاحظ: «رب كنايةٍ تربي على إفصاح»[2]، وأكّد أبو هلالٍ أنه «لولا أن الاستعارة المصيبة تتضمّن ما لا تتضمّنه الحقيقة من زيادة فائدةٍ لكانت الحقيقة أولى منها استعمالا»[3]، وأقرّ عبد القاهر أنه «قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأن للاستعارة مزيةً وفضلًا، وأن المجاز أبدًا أبلغ من الحقيقة»[4]. وتمثّل أبو هلالٍ لذلك بالمجاز الاستعاريّ في «قوله سبحانه: ﴿فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: 12]، [فبيّن أن] حقيقته مضيئة، و[أن] الاستعارة أبلغ، لأنها تكشف عن وجه المنفعة، وتظهر موقع النعمة في الإبصار»[5]. وهذا يرتبط تمامًا بالتداولية من حيث إن من أهمّ مهامّها تقديم التواصل غير الحرفيّ على التواصل الحرفيّ[6]. فالتضمين بمعناه التداولّي اكتسب في التصوّر البلاغّي عند العرب ميزةً فنّيةً (تأثيريةً) تُضاف إلى سمته التداولية (الإخبارية) التي بدت حاضرةً كذلك في التراث البلاغيّ العربيّ، وتُستكمل الأبعاد التداولية للتضمين أو تأويل الضمنيّ من خلال اشتراط البلاغيين الدليل الحاليّ أو المقاليّ للحذف[7]،

(1) الرمّانّي، أبو الحسن: النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص 86.

(2) البيان والتبيين، ج 1، ص 127.

(3) كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، ص 240.

(4) دلائل الإعجاز، ص 70.

(5) كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، ص 243.

(6) يُنظر: صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص 27.

(7) يُنظر: السامرائّي، فاضل صالح: الجملة العربية والمعنى، ص 60. ويرى سمير معلوف أنها على «قسمين كبيرين هما: العلاقة باعتبار الصورة، كما في المجاز المرسل، والعلاقة باعتبار المعنى، كما في الاستعارة». معلوف، سمير أحمد: حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، ص 428.

وإلاّ وصف الكلام بالاختلال[1]، فأوجبوا «أن يكون بين المعنى المجازيّ والمعنى الحقيقيّ صلةٌ أو صلاتٌ تمكّن الذهن من أن يربط بين كليهما، وإلاّ فإن اللغة تقف عن أداء [أبسط وظائفها]»[2]، ألا وهي التوصيل. وأمّا ما يتعلّق بتحديد المعنى المقصود من الاستعارة من بين المعاني المتعدّدة التي يمكن أن يحملها المستعار، فيتأكّد أن ذلك يكون بتدخّل العُرف الاجتماعيّ اللغويّ[3]. كما ظهر عند القاضي الجرجانيّ على سبيل المثال حيث تكلم على فحوى الخطاب، وكذلك من خلال الحديث عن أثر الاستعمال في التأويل، وغير ذلك، فإذا كانت العبارة تدلّ بلفظها على المعنى الحرفيّ، فإن المعنى الضمنيّ يُستدلّ عليه من خلال استعمال العبارة في الموقف التواصليّ التداوليّ.

وأمّا ابن سنان، فذهب إلى بيان سبب اطّراح الاستعارة البعيدة حين بيّن أنه «إمّا أن يكون لبعده مما استُعير له في الأصل، أو لأجل أنه استعارةٌ مبنيةٌ على استعارةٍ»[4].

ووجب أن نوضّح أثر القرينة في التدليل على وجود الاستعارة، وكذلك على كُنْه معناها. فالسكّاكيّ يُرجع فهم الاستعارة، ومن ورائها أشكال المبالغة كلّها،

(1) يُنظر: قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص 175. الآمديّ، أبو القاسم الحسن بن بشر: الموازنة بين شعر أبي تمّام والبحتري، ج 2، ص 192، وابن جنّي، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ج 2، ص 372-373. والباقلاّنيّ، أبو بكر: إعجاز القرآن، ص 262.

(2) ويس، أحمد محمد: الانزياح في التراث النقديّ والبلاغّي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2002م، ص 115- 116.

(3) معلوف، سمير أحمد: حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، ص 428.

(4) سّر الفصاحة، ص 136.

بقوله: «إن صاحبها؛ [أي الاستعارة] يتبرأ عن التأويل، وتفارق الكذب بنصب القرينة المانعة عن إجراء الكلام على ظاهره؛ فإن الكذّاب لا ينصب دليلًا على خلاف زعمه، وأنّى ينصب، وهو لترويج ما يقول راكبٌ كل صعبٍ وذلولٍ»[1].

غير أن من الأشكال ما لا يحتوي على قرينةٍ ظاهرةٍ، عندئذٍ يمكن فهمه وبيان صحته استنادًا إلى الاستنتاج العقليّ، على نحو ما فعل ابن الأثير حين فسّر قول النبيّ ﷺ: (من جُعل قاضيًا بين الناس فقد ذُبح بغير سِكّينٍ)[2] بقوله: إن معناه «من جُعل قاضيًا فقد أُمر بمفارقة هواه، وهذا لا يدلّ عليه اللفظ بنفسه، بل يستدلّ عليه بقرينة أخرى، ولكنها ليست من توابعه، ووجه ذلك أن لفظ الحديث عامٌّ يشمل القضاة على الإطلاق، ولا يخلو إمّا أن يُراد به عذابُ الآخرة أو عذاب الدنيا، ولا يجوز أن يكون المرادُ به عذابَ الآخرة؛ لأنه ليس كلُّ قاضٍ معذَّبًا في الآخرة، بل المعذَّب منهم قضاة السوء، فوضح بهذا أن المراد بالحديث عذاب الدنيا، وعلى هذا، فلا يخلو إمّا أن يكون العذاب صورةً أو معنًى، ولا يجوز أن يكون صورةً؛ لأنّا نرى الإنسان، إذا جُعل قاضيًا، لا يُذبح ولا يناله شيءٌ من ذلك. فبقي أن يكون المراد به عذابًا معنويًّا، وهو الذبح المجازيّ غير الحقيقيّ. وفحوى ذلك أن نفس الإنسان مركّبةٌ على حبّ هواها، فإذا جُعل قاضيًا فقد أمر بترك ما جُبل على حبّه من الامتناع عن الرشوة، والحكم لصديقه على عدوّه، ورفع الحجاب بينه وبين الناس، والجلوس للحكم في أوقات راحته، وغير ذلك من الأشياء المكروهة التي تشقّ على النفس وتجدّد

(1) مفتاح العلوم، ص 481.

(2) أبو داوُد، سليمان بن الأشعث السجستانّي: سنن أبي داوُد، ج 4، ص 7.

لها ألمًا مبرحًا. والذبح هو قطع الحُلقُوم، والألم حاصلٌ به وهو كالذبح الحقيقيّ، بل أشدّ منه؛ لأن ألم الذبح الحقيقيّ يكون لحظةً واحدةً ثم ينقضي ويزول، وألم قطع النفس عن هواها يدوم ولا ينقضي وهو أشدّ العذاب... فكما أن مجاهدة النفس عن هواها قتالٌ بغير سيفٍ، فكذلك قطعها عن هواها ذبحُ بغير سكّينٍ، وهذا موضعٌ غامضٌ، والترجيح فيه مختصٌّ بالوجه الآخر لاشتماله على المعنى المقصود، وهو المراد من القضاة على الإطلاق»[1]. فاستعارة الذبح الحقيقيّ للذبح المجازيّ (مجاهدة النفس)، لم تدلَّ عليها قرينةٌ لفظيّةٌ ظاهرةٌ، فاعتُمد لكنْها على الاستدلال العقليّ بمعونة سياقاتٍ ثقافيةٍ (ليس كلّ القضاة معذّبين في الآخرة)، وأخرى اجتماعيةٍ تتعلّق بالأعراف (ليس كلّ من يُجعل قاضيًا يُذبح)، وثالثةٍ شرعيةٍ (على القاضي أن يقطع نفسه عن هواها، ليتجرّد في أحكامه).

وهكذا فتأويل الاستعارة يحتاج إلى دليلٍ، فهي لا تختلف عن الدلالات الضمنية الأخرى؛ إذ تنبني على حذف أحد طرفي التشبيه، وإذ تستند إلى سبل الاستدلال نفسها، غير أنها تختلف في بنيتها من حيث إنها تقوم على مفارقة الواقع وإقامة علاقاتٍ جديدةٍ بين عناصره بإضمار بعضها وإذابته أو نقله أو ادّعاء نقله إلى بعضٍ، ومن ثمّ نخلص إلى أن تأويل الاستعارة مختلفٌ؛ إذ يقوم على إدراك وجود المفارقة كخطوةٍ أولى، ثمّ الكشف عن العناصر البانية للاستعارة، ثم إعادة البناء على أساس تحقيق المطابقة بإدراك الوجه الأنسب (الصلة، أو القرينة، أو الجامع) لذلك، والعودة بالاستعارة إلى أصلها (التشبيه) بافتراض

(1) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 1، ص 76.

وجود أداته على مستوى اللغة، وبوساطة العقل وبمعونة السياقات الأخرى الثقافية والعُرفية وغيرها (الكفاية الموسوعية) على المستوى التداوليّ، وعملية إعادة البناء هي نفسها عملية التأويل. ونشير إلى أن العملية تبطل بأكملها إذا أبعد المنشئ في استعارته إلى درجة استغلاقها على الأفهام، فلا يمكن تأويلها، ومن ثمّ يخفق المنشئ في تحقيق غايته فضلًا على المتلقّي؛ لذلك كانت البلاغة العربية بلاغة المناسبة بامتيازٍ.

هذه خلاصة ما سقناه من نصوص البلاغيين العرب في تأويل الاستعارة. وبقي أن نقف على تأويل عبد القاهر للاستعارة كما قرأه طه عبد الرحمن، فنبيّن أن الاستعارة قبل عبد القاهر كان يُنظر إليها على أساس أنها قائمةٌ على أساس (النقل)، أي نقل اللفظ عن أصله في اللغة إلى غيره، وهذا تمامًا ما أشار إليه عبد القاهر نفسه؛ إذ قال: «اعلم أنه قد كثُر في كلام الناس استعمال لفظ (النقل) في الاستعارة»[1]. إنما مذهبه يقوم على (الادّعاء)، فيقول: «ليست الاستعارة نقل اسمٍ عن شيءٍ إلى شيءٍ ولكنّها ادّعاء معنى الاسم لشيءٍ. إذ لو كانت نقل اسمٍ، وكان قولنا: (رأيتُ أسدًا) بمعنى رأيتُ شبيهًا بالأسد، ولم يكن ادّعاءً أنه أسد بالحقيقة، لكان محالًا أن يقال: (ليس هو بإنسانٍ ولكنّه أسدٌ) أو (هو أسدٌ في صورة إنسانٍ)، كما أنه محالٌ أن يُقال: (ليس هو بإنسان ولكنّه شبيهٌ بأسدٍ) أو يُقال: (هو شبيهٌ بأسدٍ في صورة إنسانٍ)»[2].

أمّا قراءة طه عبد الرحمن للاستعارة وبنائها على الادّعاء، فتقوم على ثلاثة مبادئ أسماها «(مبادئ الادّعاء ومقتضياته):

(1) دلائل الإعجاز، ص 434.

(2) المصدر نفسه، ص 434.

ـ أولها، مبدأ ترجيح المطابقة: مقتضاه أن الاستعارة ليست في المشابهة بقدر ما هي في المطابقة.

ـ والثاني، مبدأ ترجيح المعنى: مقتضاه أن الاستعارة ليست في اللفظ بقدر ما هي في المعنى.

ـ والثالث، مبدأ ترجيح النظم: مقتضاه أن الاستعارة ليست في الكلمة بقدر ما هي في التركيب»[1]. يرى طه عبد الرحمن أنه يُبنى على المبدأ الأول (مبدأ ترجيح المطابقة) أن التشابه بين المستعار منه والمستعار له يبلغ درجة التطابق إلى حدٍّ يصبحان معه شيئًا واحدًا، ويتحقّق ذلك بوساطة عملياتٍ تعبيريةٍ تقوم بإسقاط اسم المستعار له، والاقتصار على ذكر المستعار منه، وعملياتٍ تفكيريةٍ تقوم بتسليط الضوء على الجامع بين الطرفين واطّراح ما عداه من الأوصاف، ثمّ بتناسي التشبيه وتحقيق التطابق. فالمقتضى التطابقيّ للادّعاء يتمثّل في تخريجه على المعنى الظاهر، وكذلك على المعنى المجازيّ. أمّا المبدأ الثاني (مبدأ ترجيح المعنى) فيترتّب عليه أن التغيير في الاستعارة (نقل اللفظ) لا تعلّق له ببنية اللفظ، لكن بمعناه، فالإعارة تلحق المعنى قبل أن تلحق المبنى، ومن ثمّ فإن مدار فهم الاستعارة ليس على المعنى المأخوذ مباشرةً من اللفظ، وإنما على معنًى ثانٍ يدلّ عليه الأول، ومكمنه النفس، معنًى يصل إليه المستمع، إمّا بلزومٍ قريبٍ عن المعنى الظاهر، أو بلزومٍ بعيدٍ يقتضي وسائط دلاليةً أخرى تزيد أو تنقص. فالمقتضى المعنويّ للادّعاء هو أن القول الاستعاريّ يستند إلى بنيةٍ

(1) اللسان والميزان أو التكوثر العقلّي، ص 305.

استدلاليةٍ. وأمّا المبدأ الثالث (مبدأ ترجيح النظم) الذي يُبنى عليه أن الكلام مرتّبٌ ومتعلّقٌ بعضه ببعضٍ وفقًا لمقتضى العقل (استيفاء شرائط التعليل العقليّ)، ومقتضى النحو (النظر في تحقيق شرائط السلامة النحوية، والنظر في أسباب التفاضل التعبيريّ)[1].

والحقّ أن أكثر ما يهمّنا في سياق كلامنا على التأويل هو مبدأ المعنى ومقتضاه، لأن فيهما اتّجاهًا نحو التدليل الذي يتجلّى عند عبد القاهر، بحسب طه عبد الرحمن، في تمييزه بين صورتين للإثبات: الأولى (الإثبات الغُفْل الساذج) الذي لا تقترن فيه الاستعارة بدليلٍ ما، والصورة الأخرى (الإثبات المقرون بدليلٍ) الذي يكون فيه الجامع في الاستعارة أو الدليل عليه مكنونًا في النفس. فالصورة الثانية التي تستدعي الدليل هي المتوخّاة ههنا، ويُلحظ أن ثمّة ادّعاءَيْن يحتاجان إلى التدليل عليهما: الأول هو ادّعاء ثبوت الصفة المشتركة (الجامع) للمستعار له، وهذا دليله هو المستعار منه نفسه؛ إذ إن الصفة المشتركة من لوازمه، والادّعاء الثاني هو ادّعاء دخول المستعار له في جنس المستعار منه، ويظهر أن هذا الادّعاء لا يحتاج إلى دليلٍ من خارجه؛ لأنه يدلّل على غيره، ولا يُدلَّل عليه[2].

ولنا أن نُجمل مختلف تأويلات الضمنيّ والوسائل المتّبعة فيها أو مرتكزاتها في تراثنا البلاغيّ المستمدّ من تفسير القرآن الكريم، أو علم الأصول، أو علم الكلام، من خلال الجدول الآتي:

(1) يُنظر: المصدر نفسه، ص 305-306.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص 307.

تأويل المفسّرين المتمسّكين بالنصّ	تأويل الأصوليين	تأويل المتكلّمين الآخذين بالرأي
الكفاية اللغوية	الكفاية المنطقية	الكفاية الموسوعية
الكفاية التداولية التواصلية		

ولا بدّ أن نؤكّد أننا اعتمدنا المرتكز الغالب على أصحاب الاتجاهات المختلفة في التأويل؛ فهذا التقسيم ليس محدّدًا بصرامةٍ، وليس على إطلاقه؛ إنما هو قابلٌ لتداخل عناصره بعضها في بعضٍ، وممّا يُلحظ فيه أن المرتكز التداوليّ يتدخّل في اتجاهات التأويل جميعًا؛ ذلك أن الاعتماد على الموقف التواصليّ التداوليّ يمثّل الأساس في جُلّ التأويلات، بأمارة ما ألفيناه من مفهومات تدلّل عليه كالاستعمال والمقام وأسباب النزول وغيرها. كما أن الكفاية اللغوية لا يمكن الاستغناء عنها بحالٍ من الأحوال، وكذلك الموسوعية، بل إن اتجاهاتٍ التأويل المذكورة تلتقي في تأويلاتها أكثر ممّا تختلف، اللّٰهُمَّ إلا ما كان من (الكلام) على تأويل أسماء الله وصفاته وأفعاله، فمثل هذا يستوجب الالتزام بالنصّ.

ويحسن بنا أن نشير إلى التشابه الكبير بين مراحل التأويل عند العرب تلك، وبين مراحل تطوّر التداولية، فالمرحلة الأولى (التفسير أو التأويل السلفيّ) تشاكل المرحلة الأولى من عمر التداولية، ألا وهي المرحلة الفلسفية التحليلية، على حين تلتقي المرحلة الثانية (التأصيل أو التأويل الأصوليّ) مع المرحلة اللسانية، أمّا المرحلة الثالثة (الاجتهاد أو التأويل العقليّ البلاغيّ) فتقترب كثيرًا من المرحلة المعرفية.

الفصل الثاني
الإقناع التداوليّ

يمثّل الإقناع الوظيفة التأثيرية التالية للتأويل كما تبيّن، وهو في الآن نفسه يمثّل إجراءً تداوليًّا تأثيريًّا، ويتجلّى في نظرية الحِجاج التي تهدف إليه أساسًا[1]، والتي تُعدّ من أبرز المفهومات التداولية، وسنحاول ههنا أن نمهّد للحديث عن الحجاج في التراث البلاغيّ العربيّ وعن أدواته بذكر المراحل التي مرّ بها الحجاج عند العلماء الغربيين بما من شأنه أن يجلّي مفهومه ويحدّد آلياته.

❊ ❊ ❊

(1) يرى كلٌّ من بيرلمان Ch. Perelman وتيتيكا L.Tytica في مؤلَّفهما (مصنّف في الحجاج؛ الخطابة الجديدة) أن غاية الحِجاج هي الاقتناع الذي يقع في منطقة وسطى بين الإقناع ذي الطبيعة العاطفية الاعتباطية، والاستدلال ذي الطبيعة المنطقية الصارمة؛ بوصفه أي الاقتناع يتناغم مع الحرية الإنسانية من حيث هي ممارسة لاختيار عاقل. يُنظر: صولة، عبد الله: الحجاج؛ أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال (مصنّف في الحجاج؛ الخطابة الجديدة) لبيرلمان وتيتيكا، ضمن كتاب (أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، ص 300.

المبحث الأوّل
المراحل الرئيسة
في تاريخ الحجاج عند الغربيين

الحقّ أننا في تقصينا لنظرية الحِجاج وقفنا على مدارس حديثةٍ شتّى تناولتها بالتعريف والتشقيق، بل لاحظنا أن لها تاريخًا يمتدّ من زمن أرسطو إلى يومنا ترسّمت خلاله معالم هذه النظرية، ولنا أن نقف على ثلاث مراحل أو مدارس مهمةٍ في تاريخها الطويل، ترسّخت فيها الدعائم، وتوضّحت فيها المعالم: مرحلةٍ قديمةٍ تتمثّل في البلاغة الكلاسيكية (بلاغة أرسطو)، وأخريين حديثتين تتجلّيان في البلاغة الجديدة لبيرلمان، والحجاج اللسانيّ لديكرو.

1. الخطابة La rhétorique والجدل La dialectique عند أرسطو الذي يمثّل الاتجاه الإغريقي أو البلاغة الكلاسيكية.

2. البلاغة الجديدة[1] (La nouvelle rhétorique) لبيرلمان وتيتيكا اللَذَّيْن

---

(1) استعمل عبد الله صولة ترجمة الخطابة الجديدة كما أسلفنا منفردًا بها عن غيره بحسب علمنا، غير أن الذي آثرناه هو الترجمة الشهيرة (البلاغة الجديدة) التي ذهب إليها غير واحد من المترجمين، يُنظر، مثلًا: فضل، صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النصّ، ص 73، وأيضًا: عمارة، ناصر: الفلسفة والبلاغة؛ مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفيّ، ص 17، والعمري، محمد: تداخل الحجاج والتخييل (ضمن كتاب التحاجج؛ طبيعته ومجالاته=

يمثّلان مع مايير M. Meyer وجهة نظر المدرسة البلجيكية.

3. الحجاج في اللغة (L'argumentation dans la langue) لديكرو الذي يجسّد مع أنسكومبر جهود المدرسة الفرنسية تحت عنوان (التداولية الـمُدمَجة).

أمّا عن أرسطو وعلاقة الجدل والخطابة بالحجاج، فنذكر أن أرسطو أقرّ بوجود الحجاج في غالب الأقاويل، واهتمّ تحديدًا بجنسين حجاجيين جامعين يمثّلان مؤسّستين قوليتين مهمّتين في المجتمع اليونانيّ، هما: المناقشة الجدلية Discussion dialectique، والخطبة Discours oratiore ووراء تحليلهما يكمن نمطان حجاجيان هما: الحجاج الجدليّ، والحجاج الخطبيّ[1].

وحول وجود الحجاج (في الجدل) بحسب أرسطو، يتبيّن أن ذلك يتأتّى من جهة فوائده التي تتمثّل في ثلاث نقاط أولاها الرياضة الفكرية التي تؤدّي إلى التمكّن من المحاججة، وثانيتها التواصل مع الآخر تواصلًا يهدف إلى الإقناع، سواءٌ كان بما يعلمونه أم بما لا يعلمونه، وأخيرًا المعارف ذات الطبيعة الفلسفية التي تعين على تعيين الصحيح من الخاطئ[2].

= ووظائفه)، ص 10. وهنالك من اختار صفة المعاصرة بدلًا من الجديدة، إلاّ أننا لا نتبنّاه لعدم شيوعه، ولأن صفة الجدّة هي الأنسب لما سنوضحه في مَعرِض كلامنا على بلاغة بيرلمان وتيتيكا، يُنظر ـ حول صفة المعاصرة ـ: الطلبة، محمد سالم محمد الأمين: حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة، وأيضًا ـ الحجاج في البلاغة المعاصرة؛ بحث في بلاغة النقد المعاصر.

(1) يُنظر: المرجع نفسه، والريفي، هشام: الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب (أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، ص 120- 121.

(2) يُنظر: الولي، محمد: مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، ص 24- 25.

ويرى أرسطو أن الجدل يتأسّس على اختبار الأقاويل أو المسائل الجدلية المتعلّقة بمجالاتٍ معرفيةٍ ثلاثةٍ: أولها ذو منتهى سلوكيٍّ، وهو الأخلاق، والآخران ذوا منتهى معرفيٍّ، ويتمثّلان في الطبيعة، والمنطق. فالحجاج في الجدل الأرسطيّ يتجلّى بوساطة الاختبار الذي يبحث في مدى استقامة الإثبات أو النفي في المسائل الخلافية المذكورة آنفًا[1].

وأمّا (في الخطابة) التي «تتكوّن من ثلاثة عناصر: وسائل الإقناع أو البراهين [الحجج]، والأسلوب أو البناء اللغويّ، وترتيب أجزاء القول»[2]. فنلحظ أن أرسطو لم يقتصر على الغاية الإقناعية كما هو الحال في الجدل ـ وإن كانت هي الأصل ـ بل نقف ههنا على حديثٍ عن غايةٍ تأثيريةٍ تتبعها[3]. إنه بتوجّهه في الخطابة نحو التأثير (الانفعاليّ) Le Passionnel يعدّ الحجاج «قولًا يُقصد به الإنسان بكليّته، عقله وانفعاله»[4]. وتظهر نظريته الحجاجية الخطابية من خلال بيان العلاقة بين الحجج الصناعية[5] والمواضع والأجناس الخطابية،

---

(1) يُنظر: الريفي، هشام: الحجاج عند أرسطو ضمن كتاب (أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، ص 200- 201- 202.

(2) العمري، محمد: في بلاغة الخطاب الإقناعّي؛ مدخل نظريّ وتطبيقّي لدراسة الخطابة العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجًا، ص 17.

(3) يُنظر: الريفي، هشام: الحجاج عند أرسطو، ص 255.

(4) المرجع نفسه، ص 264.

(5) يُقصد بالحجج الصناعية الحجج غير الجاهزة، وهي التي يُنشئها الخطيب، وهي تقابل الحجج غير الصناعية الجاهزة التي تتميّز بوجود قبليّ، وعددها خمس: القوانين والشهود والعقود والعذاب والإيمان. يُنظر: المرجع نفسه، ص 262.

فذلك من شأنه أن يجلّي، إضافةً إلى الغايات الإقناعية والتأثيرية، نظرية أرسطو في الخطابة عامّةً، والحجاج خاصّةً.

فالحجج الصناعية أو أسس الخطابة تتفرّع إلى ثلاثة أفرعٍ: اللوغوس (Logos) أي القول أو الخطاب نفسه بما هو فكرٌ، وهو الذي يحدّد مجال التقاطع مع الجدل؛ إذ يمثّل عمود الحجاج، ويُبنى في القول بـ(مواضع الإقناع)، ويتطلّب ذلك منه أن يكون صريحًا، وحججه تقوم على المضمر (القياس) والشاهد (الاستقراء) والتفخيم (التزيين والمبالغة)، ومن ثمّ يُعدّ الأنسب للجنس الاحتفاليّ. أمّا الإيتوس (Ethos) أي أخلاق القائل التي تتعيّن في السداد والبِرّ والفضيلة، وتناسب الجنس الاستشاريّ، فيُبنى في القول بـ(مواضع التأثير) مع الباتوس (Pathos) أي مراعاة انفعال المقول له المتفاوت بين الغضب والسكينة، والحبّ والكراهية، والتخوّف والثقة، والخجل والاستهتار، والشفقة والسخط، والحسد والمنافسة، ويُعدّ الأنسب للجنس القضائيّ، ويكون الأخيران مستويين صريحين أو ضمنيين. ثمّ يؤكّد أرسطو أن تلك المناسبة بين الحجج والأجناس الخطابية هي نسبيةٌ وليست مطلقةً[1].

ويمكن تمثيل نظرية الحجاج الخطابية المتعلّقة بالحجج عند أرسطو في الجدول الآتي:

---

(1) يُنظر: الريفي، هشام: الحجاج عند أرسطو، ص 265-266. والولي، محمد: مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، ص 28- إلى 32. وضيف، شوقي: البلاغة تطوّر وتاريخ، ص 77.

المواضع	الإقناع	التأثير	
الحجج	اللوغوس (القول)	الإيتوس (القائل)	الباتوس (المقول له)
الأجناس	الاحتفاليّ	الاستشاريّ	القضائيّ
المستويات	صريح	صريح أو ضمنيّ	

ذلك فيما يتعلّق بالعنصر الأول من عناصر بناء الخطابة، ونعني به الحجج. أمّا فيما يتّصل بالعنصرين الآخرين، أي الأسلوب والترتيب اللَّذَيْن يُدرسان ضمن فرع اللوغوس أو الخطاب[1]، فيذهب محمد الولي، مفسِّرًا سبب عدم احتفائه بهما، إلى أنهما لا يحتلّان أهميةً مركزيةً في النظرية الحجاجية[2]. غير أننا نذهب إلى وجوب ذكرهما؛ لما لذلك من أهميةٍ في بيان حضور البعد الحجاجيّ في بلاغتنا العربية من جهتهما؛ فـ«الأسلوب الذي كان جزءًا من بلاغة الخطاب عند اليونان يحتلّ الصدارة في البلاغة العربية»[3]. ويرى أرسطو «أن عامة الناس يتأثّرون بمشاعرهم أكثر ممّا يتأثّرون بعقولهم، فهم في حاجةٍ إلى وسائل الأسلوب أكثر من حاجتهم إلى الحجة»[4]. فهذا ممّا يوثق الصلة بين

---

(1) يُنظر: العمري، محمد: في بلاغة الخطاب الإقناعّي، ص 19- 20.

(2) مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، ص 32.

(3) العمري، محمد: في بلاغة الخطاب الإقناعّي، ص 87.

(4) المرجع نفسه، ص 87. نقلاً عن أرسطو: الخطابة، تر: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت 1797م، الكتاب 3.

الأسلوب والحجاج خلافًا لما ذهب إليه الولي. أما صلة ترتيب أجزاء القول بالحجاج فتبدو لنا أوثق من سابقتها، وفي هذا الشأن يرى العمريّ أن الترتيب بحسب أرسطو يحمل بعدًا وظيفيًّا؛ «إذ يتعلّق الأمر دائمًا بالغرض المستهدف والوسائل المرصودة له... [إلاّ أن أرسطو يرى أن] ترتيب الأجزاء يسير في ثنائية... الدعوة العاطفية في المقدمة والخاتمة، والدعوة إلى الواقع والعقل في العرض والدليل، والـمُتّبَع أن يحتوي الاستهلال لحظتين: لحظة الاستهواء والاستمالة، وذلك حسب طبيعة القضية المطروحة... والتخطيط المتّبع، كما أن للخاتمة مستويين: مستوى الأشياء... والعواطف... أمّا العرض فينبغي أن يكون واضحًا ومختصرًا خاليًا من الاستطراد والتشخيص يكتفي بالإعداد لمرحلة البرهنة... وبعد العرض يُسرع في البرهنة بتقديم بعض الأدلّة القوية وتأخير بعضها، وتُقدّم الحجج تنازلًا (من الأقوى إلى الأضعف) أو تصاعدًا (عكس الأول) أو توزّع بين الأول والأخير... [وفقًا] للظرف والمعطيات العامة التي يراعيها الخطيب»[1]. فنرى أن ذلك البعد الوظيفيّ للترتيب يتمثّل في الإقناع (الحجاج) ما دام أرسطو يتحدّث عن الاستمالة والأدلّة والبرهنة والحجج.

وأمّا عن الحجاج عند بيرلمان وتيتيكا في مُصنَّفهما الحجاجيّ (البلاغة الجديدة) المنشور سنة 1958، فقد أعاد تمثيل الحجاج الأرسطيّ الذي اندثر زمنًا طويلًا قبل ذلك؛ إذ كان البلاغيون يحتفون بالجانب التزيينيّ فحسب جاعلين ذلك هِجّيراهم[2]. على أن المؤلّفين لم يحاكيا حجاج أرسطو حرفيًّا،

(1) المرجع نفسه، ص 128- 129- 130.

(2) يُنظر: الولي، محمد: مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، ص 33.

بل قاما بتجديده؛ وهذا معنى تسميتهم البلاغة الجديدة، فحُقّ لنا أن نتساءل عن ماهية التجديد الذي أجرياه على بلاغة أرسطو. والحقّ أن مشروعهما الذي تبنّيا من خلاله تجديد البلاغة هو مشروعٌ يقوم على محاولة التأصيل لعلمٍ يرتبط من جهةٍ باللغة، ومن جهةٍ أخرى بالواقع بكلّ أبعاده، أو بمعنى آخر ينطلق من عبارة هيدكر Heidegger التي تفيد أن «اللغة هي الوجود بكلّ أبعاده وأزمنته»[1]، ويتأسّس على صفتي الحرية والعقلانية. إنه يقوم على احترام المتخاطبين من خلال تبنّي مفهوم (الاقتناع) بدلًا من (الاستدلال) الذي يقضي باستلاب حرية المخاطَب بحسب الجدل الأرسطيّ، وبدلًا من (الإقناع) الذي يعني التلاعب بعواطف المخاطَب كما في الخطابة[2]. إن في ذلك ما يُسهم في إيلاء المخاطَب أهميةً كبرى، كيف لا وهو «المحدّد الأول لشكل الخطاب والمجسّد الفعليّ للأفعال المرجوّ إنجازها»[3].

وتتجلّى أهمية المخاطَب كذلك حيث يغدو الأساس الذي تنبني عليه سائر القضايا والفِكَر المجسّدة للبلاغة الجديدة، من ذلك توسيع دائرة المخاطَبين لتتجاوز الاقتصار على الحشود المتجمهرة في الساحات، أو الجهلة فقط، أو المفكّرين فقط، إلى الاعتداد بالمخاطبين طرًّا على اختلاف مستوياتهم، وكذلك احتواء أنواع الخطاب لتشمل المكتوب مضافًا إلى الشفويّ[4]. ويتجلّى التجديد

---

(1) الطلبة، محمد سالم محمد الأمين: حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة، ص 16.

(2) يُنظر: صولة، عبد الله: الحجاج؛ أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال (مصنّف في الحجاج؛ الخطابة الجديدة) لپيرلمان وتيتيكا، ص 300- 301.

(3) الطلبة، محمد سالم محمد الأمين: حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة، ص 20.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، ص 306- 307.

كذلك في عدم الاهتمام بالجانب النفسيّ (الباتوس)، والأخلاقيّ (الإيتوس)، وإغفال العناية بالأسلوب والترتيب[1]، إلّا إذا سُخّرا في خدمة الحجاج[2]، والتركيز بالمقابل على الفاعلية والعمل من خلال جعل غاية الحجاج إحداث تأثيرٍ في الذهن والإرادة معًا، أو «إحداث التأثير العمليّ الذي يمهّد له التأثير الذهنيّ[3] ما يؤدّي إلى الجمع بين جدل أرسطو وخطابته. ويمكن إجمال مفهوم البلاغة الجديدة في ذكر وظائفها المتمثّلة في: «أولًا الإقناع الفكريّ الخالص، ثانيًا الإعداد لقبول أطروحة ما، ثالثًا الدفع إلى الفعل»[4]، بمعنى أنها تأثير في الفكر والسلوك جميعًا.

والحقّ أن جدّة بلاغة الرجلين تظهر من جوانب عدّةٍ تُضاف إلى تجديد بلاغة أرسطو، ونعني بذلك تجديد البلاغة الغربية التي بُنيت على الاحتفاء بالجانب التزيينيّ وعدّ البلاغة مجرّد زخرفٍ[5]، ونعني أيضًا السعي إلى تجديد

---

(1) يُنظر: الولي، محمد: مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان ، ص 33- و35.

(2) «لقد نبّه بيرلمان إلى أن أغلبية العناصر الأسلوبية من نفيٍ وشرطٍ وتأكيدٍ وعناصر بلاغيةٍ وبديعيةٍ وبيانيةٍ ومعنويةٍ وأدوات ربطٍ وعطفٍ وغير ذلك، تعدّ كلها موجّهاتٍ تعبيريةً ذات دورٍ حجاجيٍّ كبيرٍ» بل «لا يمكن أبدًا فصلها عن أهدافها الحجاجية» ـ الطلبة، محمد سالم محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 115-116.

(3) يُنظر: صولة، عبد الله: الحجاج؛ أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص 303.

(4) الطلبة، محمد سالم محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 107. نقلاً عن:

Ch. Perelman، L’empire rhétorique، op. cit، p. 26.

(5) شاعت البلاغة المحسّناتية التي تُعنى بالزخارف والجماليات منذ أعمال شيشرون وكينتيليان في القرن الأول للميلاد، وبلغ الاهتمام بها الذروة في القرن التاسع عشر مع فونتاني وفي القرن العشرين مع جماعة (مو). يُنظر: الولي، محمد: مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، ص 33.

الأفق الثقافيّ والفكريّ من خلال «جعل البلاغة علمًا مستقبليًّا... أهدافه تطوير المجتمع وتحليل مختلف الخطابات عن طريق الوقوف على خططها الحجاجية المتأسّسة عليها، وهي أهدافٌ تحقّق أيضًا التوجّه إلى آفاق القرّاء وحججهم من جهةٍ، والتخلّي عن النزعة المعيارية من جهةٍ أخرى»[1]. وتحسن الإشارة أخيرًا إلى أن الحجاج في البلاغة الجديدة يهتمّ بـ«القيم الخطابية المشحونة بوساطة الاستعارة والإطناب والإيجاز... وغيرها من الأشكال البلاغية التي تمارس فعاليتها الاجتماعية ووظيفتها الإقناعية التي تدفع إلى القيام بالفعل»[2]، بما أنه ينطلق من الشك بمعنى أن مجاله المحتملات، وبما أنه يسعى إلى الدفع إلى الفعل.

أمّا (مايير) فقد ركّز من خلال نظرته اللغوية والبلاغية والفلسفية إلى الحجاج على تحقيق التواصل ومن ثمّ الإقناع بتضييق شِقّة الخلاف بين المتخاطبين أو إلغائها متبّعًا بذلك السبل المتاحة كلّها، فمن هذا المنطلق ومن منطلق ضرورة الاهتمام بإنسانية الإنسان، تحت اسم (بلاغة النوازع)، أعلى من شأن المتكلّم بإحلاله محلّ العارف المتيقّن الواثق من نفسه، وأعاد إلى دائرة الضوء أثر نوازعه (الإيتوس) وطاقته التأثيرية وثقافته ووعيه بمستوى المتلقّي وأهدافه (الباتوس)، وكذلك أثر المقام في تقليص المسافة بينه وبين المتلقّي، ومن ثمّ تحقيق الإقناع سادًّا الثغرات التي تركها أستاذه بيرلمان من جهةٍ، وراجعًا إلى أرسطو معيدًا بلاغته إلى دائرة الاهتمام من جهةٍ أخرى[3]. غير أن مايير لاحظ

(1) الطلبة، محمد سالم محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 102.

(2) عمارة، ناصر: الفلسفة والبلاغة؛ مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، ص 17.

(3) يُنظر: الطلبة، محمد سالم محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 134--135=

أن الاعتماد على تصوّرات المتكلّم وتوقّعاته ووعيه بالمتلقّي وبالعالم من حوله يبقى غير مضمونٍ، فحوّل اهتمامه بدرجةٍ كبرى إلى لغة الخطاب (اللوغوس) من خلال المجاز بما يتيحه من ضمانات توصف بأنها حجاجيةٌ[1]، ومن خلال (نظرية المساءلة)[2]. فالخطاب يتشكّل في كلامٍ ليس هو سوى الوجه الآخر للفكر والعقل، وعملية التفكير ليست سوى عملية مساءلةٍ؛ لذلك نجده يركّز على السؤال ويشترط له أن يكون حاملًا لطرافةٍ فكريةٍ تحقّق للمتلقّي في أثناء بحثه عن دلالاتها متعةً من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى تؤيّد أو تؤكّد مضمون الفرضيات الـمُقدّمة فيها[3]، وليس ذلك إلّا في البنى الأسلوبية، ولا سيّما الصور المجازية التي يشترط لها كي تحقّق المتعة وتأكيد أن تبتعد عن الحشو والمبالغة، أي أن تكون مقاميةً بالغة الإيحاء[4]. فـ«القيمة المجازية للقول قد تكون شرطًا من ضمن الشروط الأخرى (الاستدلال والحجّة والآليات) في

= 136-137. والولي، محمد: مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان ، ص 35. والقارصي، محمد علي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ضمن كتاب (أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، ص 398-399.

(1) يُنظر: القارصي، محمد علي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ص 400.

(2) يرى ماير أن أزمة الفكر الغربيّ المعاصر وفلسفته تكمن في أنه جعل العناية بالتساؤل ثانويًّا كما أن الفلسفة القديمة لم تُعنَ به بما فيه الكفاية مع أن الوصول إلى السؤال الجوهريّ هو الذي يجسّد النظرية، أو أنه يُعدّ أهمّ خطوةٍ فيها، وفي أيّ موضوعٍ. يُنظر: الطلبة، محمد سالم محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 134. والقارصي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ص 388.

(3) يُنظر: الطلبة، محمد سالم محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 134-135.

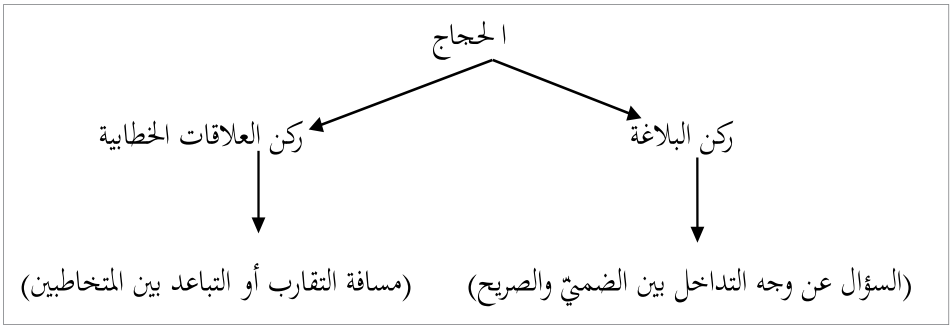
(4) يُنظر: المرجع نفسه، ص 137.

عملية الحجاج... إذ ليس للحجاج من طريقٍ إلاّ استغلال ما في اللغة من غنًى وثراءٍ؛ ذلك لأن الصورة المجازية تتنوّع وظائفها داخل القول الحجاجيّ والعمليات الاستدلالية حسب الأهداف المتوخّاة من استعمالها، فمنها ما هو متعلّق بالقول الحجاجيّ نفسه كالتكثيف والتزيّن، ومنها ما هو متعلّقٌ بالمتكلم كتغييب المسؤولية الواضحة عن القول، ومنها ما هو متعلّقٌ بالسامع كتحريك مخيلته، ومنها ما هو متعلّقٌ بالمقام أو الواقع الخارجيّ كإبداع صورٍ جديدةٍ لمعالجة بعض القضايا والوقائع»[1].

ويرى مايير أن علاقة المجاز والبلاغة عامّةً بالحجاج تتّضح من خلال ركن البلاغة: توظيف مفهومي: الصريح (ظاهر السؤال)، والضمنيّ (الإمكانات المختلفة للإجابة عن السؤال الواحد) في عملية الحجاج، ومن خلال ركن العلاقات الخطابية: مسافة الاتفاق بين المتخاطبين حول مسألةٍ ما، ومن ثمّ تسهم البلاغة في تحديد أشكال الإقناع والتأثير بحسب مقصد المتكلّم ومقتضيات المقام[2]. وباتّضاح تلك العلاقة يتّضح مفهوم الحجاج عند مايير، فنقف بذلك على سيرورةٍ منهجيةٍ تبدأ من الصور البلاغية فتنقلنا إلى السؤال عن آلية عملها وفهمها منتهيةً ببيان قدرتها على التأثير والإقناع (الحجاج)، وتتّجه من جانبٍ آخر نحو العلاقات الخطابية بين المتخاطبين، ولنا أن نجمل رؤية مايير حول أثر نظريته القائمة على المساءلة في الحجاج من خلال الشكل الآتي:

(1) عشير، عبد السلام: عندما نتواصل نغيرّ؛ مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، ص 122.

(2) يُنظر: القارصي، محمد علي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ص 394-395.



ويُشار أخيرًا إلى أن (ماير) بمقتضى ما تقدّم يمثّل «خير حلقة وصل بين مدرسة الحجاج الجديدة مع بيرلمان والمدرسة التداولية بفروعها المختلفة»[1].

ثمّ ننتقل مع ديكرو وأنسكومبر إلى الحديث عن الحجاج (التداوليّ) ذي الصبغة اللسانية والبلاغية، تلك الصبغة التي تشكّلت في بوتقة (التداولية المدمجة)[2]؛ إذ «يحُلّل القول حسب التداولية المدمجة اعتمادًا على الربط بين جملة من المعطيات اللغوية التي تعود إلى (المكوّن اللغويّ) وجملة من المعطيات غير اللغوية التي تعود إلى (المكوّن البلاغيّ)»[3].

وينبغي بيان أن الوصف الدلاليّ للقول حسب المكوّنين اللغويّ والبلاغيّ يتمثّل في النظرية ذات الشكل: Y التي وردت سابقًا، وأنه يتحدّد من خلال تضافر عمل المكوّنين معًا؛ إذ يعمد المكوّن اللغويّ إلى التكهّن بدلالة الأقوال

(1) الطلبة، محمد سالم محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 138.

(2) تطرّقنا للحديث عن التداولية المندمجة في الدلالة في هذه الدراسة من قبل (يُنظر في الصفحتين: 23-24).

(3) المبخوت، شكري: نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب (أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، ص 354.

على حين يعيّن المكوّن البلاغيّ معنى القول الفعليّ استنادًا إلى المقام، وفي حال التضارب يُلتجأ إلى قوانين الخطاب لتحديد المعنى الدقيق[1].

لقد توصّل ديكرو أخيرًا إلى أن التقعيد الدقيق للحجاج يتحقّق داخل اللغة، وشرح ذلك من خلال تحديد مشروع التداولية المدمجة الذي «يتلخّص في بيان القواعد التي تحكم تكوين الخطاب وترابطاته الممكنة»[2]، والتي تُستخلص من استقراء أبنية اللغة (النحو) بمعزلٍ عن الإحالات (الدلالة) والمقامات (البلاغة)[3]، والتي تبينّ مدى الاعتماد على المكوّن اللغويّ في الوصف الدلاليّ ومدى توفير الجهد بتقليل الاعتماد على المكوّن البلاغيّ وعلى قوانين الخطاب سعيًا وراء بناء دلالة الخطاب المثاليّ؛ أي الخطاب الذي يمكن تقعيده. ولـمّا كان الحجاج مسجّلًا في بنية اللغة وغير مرتبطٍ بمعطياتٍ دلاليةٍ إحاليةٍ ولا بمعطياتٍ بلاغيةٍ مقاميةٍ، بوصفه يمثّل علاقةً دلاليةً تربط بين أقوالٍ في خطابٍ ما[4]، فإنه بذلك يجد لنفسه مكانًا داخل النظرية التداولية المدمجة، وبذلك يتّضح أن «الخطاب هو وسيلة الحجاج وهو في آنٍ واحدٍ منتهاه»[5]. إن هذا النزوع إلى الاهتمام بالبنية اللغوية ولّد، فضلًا على ما تقدّم، الأسسَ التي تُبنى عليها قضية الترابط الحجاجيّ، فـ«التعليمات والتوجيهات المتحصّلة من البنية اللغوية لقولٍ ما سواءٌ أَوَقعت تلك التعليماتُ داخل الجملة (العوامل الحجاجية)

(1) يُنظر: المرجع نفسه، ص 355-356.
(2) المرجع نفسه، ص 359.
(3) يُنظر: المرجع نفسه، ص 360.
(4) يُنظر: المرجع نفسه، ص 360-361.
(5) المرجع نفسه، ص 361.

أم وقعت بين الجمل (الروابط الحجاجية) هي التي تقيّد ذلك الترابط»[1].

والحقّ أن نظرية ديكرو في التداولية المدمجة عامّةً وفي الحجاج خاصّةً تأسّست بوضوحٍ على أساس إنعام النظر في أن تلك الأدوات الحجاجية (العوامل والروابط) تساعد على تأويل الأقوال الحاضنة لها وبيان قيمتها الحجاجية على أساس عملها داخل الأقوال، وعلى أساس النتائج المتحصَّلة منها بمعونة الأغراض والمقاصد متجاوزةً بذلك معاني الأقوال. وبمعنى أوضح تسهم الأدوات الحجاجية في تحديد القيمة الحجاجية (التداولية) للأقوال داخل البنى التركيبية (التركيب) باستقلالٍ عن المحتوى الإخباريّ (الدلالة)، فانتهت بديكرو وأنسكومبر تبعًا لذلك إلى رفض النموذج الخطّي الذي يتمّ الانتقال فيه من مستوى التركيب إلى مستوى الدلالة فإلى مستوى التداول[2]. ثم إن التمييز بين تلك المكوّنات أو الأدوات اللغوية المسمّاة روابط وعوامل حجاجيةً يسهم أيضًا في ترجيح حجّةٍ على أخرى، ومن ثمّ في تحقيق الوظيفة الحجاجية[3]، وفي توجيه الخطاب أو القول حجاجيًّا من دون الرجوع إلى المقام أو قوانين الخطاب (السياق التداوليّ)[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص 371. بتصّرفٍ. والأدوات الحجاجية تتمثّل في: حروف العطف والظروف (الروابط) وفي أدوات الحصر (العوامل). يُنظر: العزاوي، أبو بكر: الحجاج والمعنى الحجاجيّ، (ضمن كتاب التحاجج؛ طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص 64-65.

(2) يُنظر: العزاوي، أبو بكر: اللغة والحجاج، ص 26. وطروس، محمد: النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ص 97. وعمارة، ناصر: الفلسفة والبلاغة؛ مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفة، ص 93.

(3) يُنظر: الطلبة، محمد سالم محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 195.

(4) يُنظر: العزاوي، أبو بكر: اللغة والحجاج، ص 25.

وفيما يخصّ آراء ديكرو يُشار إلى نظرية السلالم الحجاجيّة التي تقوم على تراتبية الحجج وتدرّجها وتلازمها[1]، كما يُشار إلى تجسّم الحجاج لغويًّا وبوصفه فعاليةً خطابيةً في المهارات الأسلوبية والتأثيرات البلاغية، مع التنبيه على أهمية تلك المهارات بوصفها تُبرز الحجاج وتقوّيه، وبالمقابل فإنها بحاجةٍ إلى الإفادة من الجانب الفكريّ أو العقليّ من الحجاج كي تقوم بوظيفتها في التأثير والإقناع (تقية الحجاج) [2]. فنظرية الحجاج في اللغة لديكرو تلتفت إلى الجانب العقليّ، وتنطلق من الفكرة الشائعة التي مؤدّاها أننا نتكلّم عامّةً بقصد التأثير[3]، وإلى مثل ذلك ذهب أوليرون P. oleron (1983) مبعدًا ما قد يُفهم خطأً على أنه تعارضٌ وتنافرٌ، وهو الجمع بين هدفين متحقّقين في الحجاج هما: الإجراء العقليّ والقوة التأثيرية؛ فيرى أنّ «التأثير يقود إلى الانخراط؛ لأنه يمتلك تقنيات تعبئةٍ، ويتوضّع داخل علاقات القوى وعلاقات الإغراء المتبادلة وما تحمله من شحناتٍ عاطفيةٍ، والاستدلال [العقليّ] ينشئ الروابط بين القضايا ويعمل على توسيع حقل المعرفة وتدعيمه»[4].

ونذهب في حصيلة كلامنا المتقدّم على اتجاهات الحجاج ومدارسه إلى ما توصّل إليه محمد طروس في مقاربته الموسوعات والقواميس المتخصّصة

---

(1) يُنظر: المرجع نفسه، ص 194. والمبخوت، شكري: نظرية الحجاج في اللغة، ص 364.

(2) يُنظر: أعراب، حبيب: الحجاج والاستدلال الحجاجّي، عناصر استقصاء نظريّ، ص 106-107.

(3) يُنظر: العزاوي، أبو بكر: الحجاج والمعنى الحجاجّي، ص 55.

(4) طروس، محمد: النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ص 9، نقلًا عن: P. oleron; L'Argumentation، Paris، PUF، 1983 p; 9.

لتحديد مفهوم الحجاج[1]، وما قام به العزاوي من تمييزٍ بين نمطين من الحجاج الطبيعيّ[2]، ذلك أننا نقف على اتجاهين متقاطعين يفترقان في أنّ أحدهما لسانيٌّ يعالج الأقوال من الداخل، وهو المتوسّل باللغة وإمكاناتها كما هو الحال عند ديكرو وأنسكومبر وماير، والآخر تداوليٌّ يعالج الأقوال في الغالب من الخارج أي بمراعاة المقامات وقوانين الخطاب ونوازع المتخاطبين كما هو الحال عند أرسطو وبيرلمان وتيتيكا، مع الإشارة إلى أن هذا التصنيف ليس صارمًا أو نهائيًّا، كما أنه لا يعني أن كلًّا من الاتجاهين منفصلٌ عن الآخر؛ إذ لا يمكن لأحدهما أن يعمل بمعزل عن معطيات الآخر[3]، إنما هي نظرةٌ تقوم على أساس طغيان مادّة التحليل وأدواتها، واختلاف زاوية النظر عند الحجاجيين، وثمّة نقطةٌ افتراقيةٌ أخرى مهمّةٌ تتمثّل في أن هدف الحجاج في الاتجاه اللسانيّ هو إعادة الاعتبار للّغة بوساطة الإنسان، أمّا هدفه في الاتجاه التداوليّ فيتمثّل في إعادة الاعتبار للإنسان المعبَّر عنه بوساطة اللغة[4].

---

(1) يرى طروس في وضعه تحديدًا أوليًّا للحجاج أننا أمام نظرتين متقابلتين: الأولى تعدّ الحجاج سلسلةً من حججٍ تتّجه جميعها نحو النتيجة نفسها، والأخرى تبيّن أن مجال الحجاج هو مجال المحتمل والمعقول وميدان تفاعل الذوات. يُنظر: المرجع نفسه، ص 8.

(2) يرى العزاوي أن النمط الأول يتمثّل في «اعتبار الحجاج تقنياتٍ بلاغية ومنطقية وأصولية وكلامية... [وأن النمط الثاني ينظر إلى] الحجاج باعتباره آلياتٍ لغوية محض». الخطاب والحجاج، ص 35.

(3) يؤكّد ذلك التضافر بين مستويات اللغة التركيبية والدلالية والتداولية دعوة ديكرو إلى (البلاغة المتكاملة) «التي تستثمر منطق اللغة المتكامل وتستفيد من جميع المستويات والمحاور التي تتقاطع في نسق اللغة». عمارة، ناصر: الفلسفة والبلاغة؛ مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفيّ، ص 107.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، ص 120.

وإذا كانت دراسة الحجاج من الداخل تتمثّل في اختيار الحجج وترتيبها وإيراد الأدوات الحجاجية وفق معطيات اللغة الطبيعية وإمكاناتها، فإنها تتجلّى من الخارج بدراسة البنيات والوقائع المتمثّلة في: (النموذج والشاهد والمثل والتمثيل) بوصفها «بنياتٍ مستمدّة من الواقع الماضي بما يختزنه من تجارب إنسانيةٍ وأحداثٍ تاريخيةٍ أو شخصيةٍ تترجمها الحكم والأمثال والحكايات والكنايات وغيرها... [ويُشترط] أن يكون توظيفها محكمًا حتى لا تفقد طاقتها وقوتها الإقناعية، كما تختلف توظيفاتها في الحجاج حسب الخصائص المميّزة لها ووفق الضرورة السياقية أو المقامية»[1]. ونشير إلى أنه قد جرى حديثٌ عن مفهوم حجاجيّ يتّصل بتلك البنيات، ألا هو مفهوم المواضع، أو المبادئ الحجاجية Les Topoî التي تمثّل معتقداتٍ وفِكَرًا مشتركةً متّفقًا عليها بين جمهورٍ واسعٍ، ويرتكز عليها الاستدلال في اللغة؛ إذ تربط بين الحجج نفسها أو بينها وبين النتائج[2].

والحقّ أنه لا بدّ من بيان أن «نظرية الحجاج في اللغة انبثقت من داخل نظرية الأفعال اللغوية التي وضع أساسها أوستين وسيرل؛ فقد قام ديكرو بتطوير فِكَر أوستين بالخصوص، واقترح في هذا الإطار إضافة فعلين لغويين هما: فعل الاقتضاء وفعل الحجاج»[3]، وهما فعلان حاضران بقوةٍ في اللغة حتى في حالة الأفعال اللاقولية أو غير المباشرة أو غير الحرفية. ففعل الحجاج

(1) عشير، عبد السلام: عندما نتواصل نغيّر، ص 94.

(2) يُنظر: العزاوي، أبو بكر: اللغة والحجاج، ص 31. والمبخوت، شكري: نظرية الحجاج في اللغة، ص 380.

(3) العزاوي، أبو بكر: اللغة والحجاج، ص 16.

يظهر من خلال التأثير والإقناع اللَّذَيْن تحدثهما المهارات الأسلوبية والبلاغية كما أسلفنا، كما أن جاك موشلار J. Moeschler الذي عمل على تنظيم أعمال ديكرو وأنسكومبر وتوسيعها يرى أن «النشاط الحجاجيّ المنجز داخل الخطاب فعلٌ كلاميٌّ من نفس مستوى الإثبات والاستفهام والأمر»(1). وهو، فضلاً على ذلك، «يحكم الأفعال اللغوية الأخرى ويوجّهها لخدمة غاياته وأهدافه»(2)، أمّا فعل الاقتضاء فيلتقي مع مفهوم المواضع في أنه «يُقدّم على أنه الجانب المشترك بين المتخاطبين، فلا يمكن من ثمّة إلّا قبوله»(3).

❋ ❋ ❋

---

(1) طروس، محمد: النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ص 114.

(2) العزاوي، أبو بكر: الخطاب والحجاج، ص 56.

(3) المبخوت، شكري: نظرية الحجاج في اللغة، ص 373.

المبحث الثاني
الأبعاد الحِجاجية
في التراث البلاغيّ العربيّ

يظهر للمتأمّل في التراث البلاغيّ العربيّ أن اهتمام البلاغة العربية كان أقرب إلى الجانب الأسلوبيّ الجماليّ منه إلى الجانب الحجاجيّ التداوليّ، بيد أنه لا يُعدم وجود إشاراتٍ تحمل أبعادًا حجاجيّةً بُثّت هنا وهناك، وهو ما سيجري الحديث عنه، لكن قبل ذلك وجب ههنا تفصيل الكلام على الحجاجَين النظريّ والتطبيقيّ. فيظهر أن الحجاج في تجلّيه التطبيقيّ قد تبلّر فيما يتعلّق بالحديث عن الوجوه البلاغية في اتجاهين يكون التفريق بينهما تبعًا للمادّة المدروسة: الأول هو التحاجج بين أرباب علماء الكلام حول خلق القرآن وحول ماهيّة الإعجاز بالدرجة الأولى(1)، وحول حقيقة أسماء الله وصفاته وأفعاله في الدرجة الثانية(2)، كما نشير إلى محاججتهم للطاعنين في القرآن الكريم(3). هذا فيما يتعلّق بالمادّة القرآنية. أمّا فيما يتعلّق بالمادّة الأدبية فإن

(1) يُنظر في هذا المجال: الرافعي، مصطفى صادق: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 99-101-102-103.

(2) يُنظر في هذا المجال: مرعي بن يوسف الكرمي المقدسّي: أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات الـمُحْكمات المتشابِـهات، ص 186-187-188-189.

(3) يُنظر: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، ص 83- وما بعدها.

أبرز ما يلفت النظر هو التحاجج بين دعاة التجديد من النقاد وهم أصحاب مدرسة البديع، وبين أنصار التقليد، وهم أصحاب مدرسة الطبع بشأن الموقف من مذاهب الأقدمين أو من عمود الشعر[1].

تلك أهمّ مظاهر الحجاج التطبيقيّ المتعلّق بالبلاغة، وما يهمّنا بعد هذا التقديم هو بيان الإشارات التنظيرية التي أسهم فيها البلاغيون العرب فيما يخدم السعي للكشف عن البعد الحجاجيّ التداوليّ في التراث البلاغيّ العربيّ. فنذكر ما ساقه الفرّاء فيما يتّصل بالحجاج في أثناء تفسيره لـ«قول الله عزّ وجلّ: ﴿الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [الرعد: 2]... [فرأى أن] فيه قولين. يقول: خلقها مرفوعة بلا عمدٍ، ترونها: لا تحتاجون مع الرؤية إلى خبرٍ. ويقال: خلقها بعَمَد لا ترونها، لا ترَون تلك العَمَد. والعرب قد تقدّم الحجة من آخر الكلمة إلى أوّلها: يكون ذلك جائزًا... [ويستشهد بقول الشاعر] [الطويل]:

إذا أعجبتك الدهرَ حالٌ من امرئٍ فدَعه وواكِلْ حالَه والليالیا

يجئن على ما كان من صالحٍ به وإن كان فيما لا يرى الناس آليا

معناه وإن كان (فيما يرى) الناس لا يألو، وقال الآخر [المنسرح]:

ولا أراها تزال ظالمةً تُحدث لي نكبَةً وتَنْكَؤها

ومعناها: أراها لا تزال»[2].

---

(1) يُنظر: الآمديّ، أبو القاسم الحسن بن بشر: الموازنة بين شعر أبي تمّام والبحتريّ، ج 1، ص 4- وما بعدها.

(2) معاني القرآن، ج 2، ص 57.

فالمفهوم من تلك الشواهد أنّ النّفي قُدِّم إلى ما قبل المنفيّ، أمّا ما لا يُفهم فهو تسمية المقدَّم حجّةً، اللّهُمَّ إلّا إذا أُريد بالحجّة المقصودُ؛ لأن القصْد من معاني الحجّة.

أمّا الجاحظ فكان من أهمّ من تكلّم على البعد الإقناعيّ أو الحجاجيّ للبلاغة، ونستعين في سبيل بيان ذلك بتقديم قراءتين معمّقتين: الأولى هي قراءة حمّادي صمّود، والأخرى لمحمّد العمريّ. فأمّا صمّودٌ فقد جعل الإقناع وظيفةً من وظائف الكلام عند الجاحظ وأدرجها تحت اسم الوظيفة الخطابية، مع (الاحتجاج) و(المنازعة) و(المناظرة) وكل ما يدور في فلك ذلك. وبيّن أن الجاحظ أرّخ لأهمّ أعلام الخطابة، وأنه ذكر نماذج لأشهر الخطب إلى عصره في كتابه (البيان والتبيين)، كما بيّن أن حديث الجاحظ عن ذلك يدور على ثلاثة محاور: المحور الدينيّ (تقرير حجّة الله في عقول المكلّفين)، والمحور السياسيّ (بسط النفوذ وإقرار نظام الحكم بالترغيب أو الترهيب)، والمحور الجدليّ المذهبيّ (الإحاطة بسبل القول وأفانين التعبير)[1].

وأمّا العمريّ فقد أوضح أن الوظيفة الإقناعية هي الوظيفة الصريحة عند الجاحظ، في مقابل الوظيفة الفهمية الكامنة، وأن تلك الوظيفة تتجلّى من خلال حديثه عن البيان وأثره وعن العيّ وضرره وبالاعتماد على عناصر غير لغويةٍ، كما عرض لها ضمن أخبارٍ وأحداثٍ داخل كتاب (البيان والتبيين). وذكر العمريّ أن البعد الإقناعيّ يقف بين المنطق والشعر، وأورد مجموعة من النصوص من الكتاب المذكور تنتهي إلى إثبات حضور البعد الإقناعيّ الممتدّ

(1) التفكير البلاغّي عند العرب، ص 187- إلى 192.

بين قطبي الاستمالة والاضطرار في بلاغة الجاحظ. ورأى أن البعد الإقناعيّ هو بعدٌ خاصٌّ وبلاغيٌّ يقابله بعدٌ عامٌّ لغويٌّ هو البعد الفهميّ، وأنه يدخل في إطار الهموم الشخصية والمذهبية للجاحظ بوصفه من أعلام المعتزلة حاول التقنين لبلاغة الخطاب الإقناعيّ اعتمادًا على جهود شيوخه، فرأى أنها تقوم على الصواب اللغويّ والتوسّط البلاغيّ (المناسبة) في حوارٍ مع المقام (أقدار المستمعين وأقدار الحالات)، بمعنى اختيار البنية اللغوية التي لا تخرج عن التعبير العربيّ الوارد عن عرب الجزيرة قبل الاختلاط وما يصاحب ذلك من مظاهر إشاريةٍ وسلوكيةٍ مع مراعاة طبقات المستمعين ومناسبات الأقوال بما يحقّق الهدف المنشود، وهو وضوح الدلالة ونفاذ الخطاب، ولذلك ارتأى الجاحظ أن الأساليب الشعرية البلاغيّة إنما تُوظّف في خدمة ذلك الهدف. ويتوصّل العمريّ إلى أن كتاب (البيان والتبيين) وما سار في اتجاهه يمثّل موقفًا حضاريًّا يتجلّى في المشروع الإقناعيّ القائم على العقلانية والمنطق والاستمالة بشتّى وسائل التصوير والتعبير المتمثّلة في مأثور الأقوال الشعرية والخطبية التي تسمو إلى مستوى الحكمة والمثل، وفي كل ما يتّصل بتلك الأقوال من أحداث تكشف عن الطبيعة البشرية بجدّها وهزلها.

إن ذلك المشروع الإقناعيّ للجاحظ نتج ـ بحسب العمريّ ـ ردًّا على الواقع المرير المتمثّل في العنف السياسيّ الممارس من قبل الأمويين والخوارج من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى يتمثّل في الصمت الذي آثره جمهورٌ كبيرٌ من العلماء ورجال الدين في موقفهم من ذلك العنف ومن الصراعات التي دارت بين الصحابة والتابعين، فجاء ذلك المشروع في بعده الإنسانيّ منطقًا وسطًا بين الصمت

والعنف، كما أن له بعدًا قوميًّا يتمثّل في الدفاع عن البيان العربيّ والردّ على مزاعم الشعوبية[1].

وما يلفت النظر التقارب الكبير بين ملامح الوظيفة الإقناعية عند الجاحظ ومبادئ الحجاج عند ديكرو، وأشدّ ما يبدو عليه التقارب هو في دعوتهما إلى التقنين لخطابٍ مثاليٍّ، وإلى احترام إنسانية الإنسان، وفي ذلك يلتقي معهما مايير، كما يبدو من خلال توظيفهما المهارات الأسلوبية والبلاغية في خدمة الإقناع.

كما يبدو التقارب بين بيرلمان والجاحظ من خلال دعوتهما إلى عدم التلاعب بمشاعر المتلقّي. غير أن الجاحظ أشار إلى الموقف الأخلاقيّ في معرض كلامه على حديث النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ ووجوب التأسّي به، فيدعو فيه المحاجج إلى أن «لا يلتمس إسكات الخصم إلاّ بما يعرفه الخصم ولا يحتجّ إلاّ بالصدق ولا يطلب الفلْج إلاّ بالحق ولا يستعين بالخلابة ولا يستعمل المواربة ولا يهمز ولا يلمز ولا يبطىء ولا يعجل»[2].

غير أننا نؤكّد أن الجاحظ تكلّم قديمًا على ما لم نسمع به عند منظِّري الحجاج الغربيين الآن، وهو الكلام على المظاهر الإشارية والسلوكية التي تصاحب الكلام الحجاجيّ والتي تسهم في تسريع عملية الإقناع، وقد تقدّمَ ذكرها.

وفي (الكامل) للمبرّد يرد الكلام على الحجاج في معرض سرد قصة الأعرابيّ

(1) البلاغة العربية؛ أصولها وامتداداتها، ص 194- إلى 211.

(2) البيان والتبيين، ج 2، ص 17.

السعديّ مع زوجته حين مرّت به مع نسوةٍ وكان يطحن في الرحى لأضيافه، فكأنها استحيت لذلك، فقال أبياتًا تخرجه من الحرج من خلال (إقناع) زوجته ومن ورائها صاحباتها، أنه فارسٌ مقدامٌ يقتحم الأهوال، وخادمٌ لأضيافه، وأن ذلك لا يضيره شيئًا، ومنها «قوله [الطويل]:

.... يهـاب حميّـاه الألدُّ المداعـسُ

فأصل الحميّا إنما هي صدمة الشيء... وقوله: (الألدّ) فأصله الشديد الخصومة، يقال: خصمٌ ألدُّ، أي لا ينثني عن خصمه. قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوۡمٗا لُّدّٗا﴾ [مريم: 97] كما قال: ﴿بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ﴾، [الزخرف: 58]، وقال مهلهل [الخفيف]:

إنّ تحت الأحجار حزمًا وجودًا وخصيمًـا ألدَّ ذا مِعـلاقِ

ويروي: (مغلاق) فمن روى ذلك فتأويله أنه يُغلق الحجة على الخصم، ومن قال، (ذا معلاق)، فإنما يريد أنه إذا عَلِق خصمًا لم يتخلّص منه، وجعل السعديّ الألدّ الذي لا ينثني عن الحرب تشبيهًا بذلك»[1]. فصفة اللدد ومحاججة الخصم لو لم تكن ذات قيمةٍ عليا لما شبّه السعديّ بها مقارعة الأعداء في سياقٍ حجاجيٍّ.

ومثل هذا تأكيد أهمية الحجاج أشار إليه الجاحظ قبل ذلك حين بيّن أن العرب «كانوا يمدحون شدة العارضة، وقوة الـمُنّة، وظهور الحُجّة، وثبات الجنان، وكثرة الريق، والعلوّ عن الخصم، ويهجون بخلاف ذلك؛ قال الشاعر [الطويل]:

طباقاءُ لم يشهدْ خصومًا ولم يعشْ حميدًا ولم يشهدْ حِلالًا ولا عِطرًا

(1) الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف، ج1، ص 55-56.

قال أبو زبيدٍ الطائيّ [الخفيف]:

وخطيبٍ إذا تمعّرتِ الأو جهُ يومًا في مأقطٍ مشهودِ

طباقاء، يقال للبعير إذا لم يحسن الضِّراب: (جمل عياياء)، و(جمل طباقاء)، وهو ههنا للرجل الذي لا يتّجه للحجّة. الحِلال: الجماعات؛ ويقال: حيٌّ حِلالٌ، إذا كانوا متجاورين مقيمين. والعطر هنا العُرْس... المأقِط: الموضع الذي يُقتتل فيه»[1]. فالبيت الأول فيه ذمٌّ وهجاءٌ بالعيِّ وضعف الحجّة، وفيه أن العيش الحميد يكون بالفصاحة والقدرة على حجاج الخصم في محافل الجدال والعُرس والمناسبات التي من حقّها أن تنطلق لها الألسن. أمّا البيت الثاني فهو في المدح بالقدرة على الخطابة والحجاج في خطبة الحرب التي هي من أدعى المحافل إلى اهتزاز القلوب وخرس الألسن.

فأهمية الحجاج تبرز ههنا بوصفه مادّةً للحمد والذمّ، وفضلًا على ذلك بيّن الجاحظ أن «الله ـ تعالى ـ ذكر لنبيه... العرب وما فيها من الدهاء والنكراء والمكر ومن بلاغة الألسنة واللدد عند الخصومة؛ فقال: ﴿**فَإِذَا ذَهَبَ ٱلْخَوْفُ سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ**﴾ [الأحزاب: 19]، وقال: ﴿**وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا**﴾ [مريم: 97]، وقال: ﴿**وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ**﴾ [البقرة: 204]، وقال: ﴿**وَقَالُوٓاْ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ ۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ**﴾ [الزخرف: 58]، ثم ذكر خلابة ألسنتهم واستمالتهم الأسماع بحسن منطقهم؛ فقال: ﴿**وَإِن يَقُولُواْ تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ**﴾ [المنافقون: 4]، ثم قال: ﴿**وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا**﴾ [البقرة: 204]

(1) البيان والتبيين، ج 1، ص 176.

مع قوله: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ﴾[البقرة: 205]»[1]. وذلك في سياق مدح البيان القرآنيّ، كما أشار كلٌّ من أبي عبيدة وابن قتيبة إلى أهمية الحجّة حين جعلاها من معاني لفظة (السلطان) التي وردت في غير آيةٍ من آي الذكر الحكيم[2]، ما يشير إلى تلك السلطة التي تمتلكها الحجّة، ويورد ابن رشيقٍ تحت باب (فصول من البلاغة) جملةً من النصوص المتعلّقة بالحجاج، وتعلّقها به من جهتين: من جهة غايتها الإقناعية، ومن جهة دفعها للفعل، فمن تلك النصوص نذكر:

1. «كان خالد [بن صفوان] يقول: لا تكون بليغًا حتى تكلّم أَمَتَك السوداء في الليلة الظلماء، في الحاجة المهمة، بما تكلّم به في نادي قومك، وإنما اللسان عضوٌ إذا مرنته، مرن، وإذا تركته لَكِن، كاليد التي تُخشّنها بالممارسة، والبدن الذي تقويه برفع الحجر وما أشبهه»[3].

2. «كان نَوفلُ بن مُساحق إذا دخل على امرأته صَمت فإذا خرج عنها تكلّم فقالت له : إذا كنتَ عندي سكتَّ وإذا كنتَ عند الناس تنطِقُ! قال إني أجِلّ عن دقيقكِ، وتدِقّين عند جليلي»[4].

3. «تكلّم صَعْصَعة بن صُوحان عند مُعاوية، فَعَرِق، فقال له مُعاوية : بَهرك القولُ؟ قال: الجياد نَضَّاحة بالعَرَق»[5]. فمن بين هذه النصوص ما يشير إلى وجوب تمرين

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 8.

(2) يُنظر: أبو عبيدة، معمر بن المثنىّ: مجاز القرآن، ج 1، ص 200- و279. وابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، ص 457.

(3) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 2، ص 129.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 129.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 130.

اللسان ليقوى على البلاغة، كما في الفقرة (1) ومن ثمّ على الحجاج. ومنها ما يشير إلى استخدام المهارات الأسلوبية في الحجاج، كما في (2). ومنها ما يبيّن أثر القول كما يبيّن مدى سرعة البديهة، كما في (3)، وغير ذلك.

ومن جليل الإشارات إلى الحجاج التي وردت في تراثنا البلاغيّ إشارة الرمّانيّ إلى أن (التصريف) الذي يعني أن يؤتى في المعنى الواحد بالدلالات المختلفة، والذي يُعدّ من أقسام البلاغة، بل هو في أعلى طبقاتها يجسّد سبيلًا لظهور الحجاج على الكفّار[1]. ومن سبل (الظفر في الحجاج) كذلك المبالغة التي تدخل في أقسام البلاغة أيضًا، وذلك في أحد ضروبها، ونعني به إخراج الكلام مخرج الشكّ؛ ويمثّل الرمّانيّ لذلك بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: 27] مبرزًا أن ظهور الحجاج قائمٌ على أساس التسليم بأن أحد الأمرين أهون من الآخر فيما يسبق إلى نفوس العقلاء[2].

والحقّ أن كلام الرمّانيّ يشعّ بالأبعاد التداولية الحجاجية فمن جهةٍ نقف على توظيف المبالغة، وهي مهارةٌ أسلوبيةٌ بلاغيةٌ، في الحجاج. ومن جهةٍ أخرى ننتقل مع لفظة التسليم إلى مصطلح (المبادئ الحجاجية أو المواضع). ومن تخصيص وصف المتلقين بالعقلاء نتذكّر الدعوات إلى الخطاب المثاليّ الذي يكون كذلك حين يتوجّه صوب متلقٍّ مثاليٍّ عاقلٍ يتقبّل النصوص الحجاجية على أنها مسلّماتٌ مجمعٌ عليها، على النحو الذي رأيناه عند الجاحظ قديمًا وديكرو حديثًا.

---

(1) النكت في إعجاز القرآن، ص 102.

(2) المصدر نفسه، ص 105.

ويذكر أبو هلالٍ العسكريّ (الاحتجاج) الذي يدخل في فصول البديع ويقرنه بلفظ (الاستشهاد)، فيذهب إلى أن «هذا الجنس كثيرٌ في كلام القدماء والمحدثين، وهو أحسن ما يُتعاطى من أجناس صنعة الشعر... وهو أن يأتي بمعنى ثم يؤكده بمعنى آخر يجري مجرى الاستشهاد على الأول، والحجّة على صحته. فمثاله من النثر ما كتب به كافي الكفاة في فصلٍ له: فلا تقس آخر أمرك بأوّله، ولا تجمع من صدره وعجزه، ولا تحمل خوافي صنعك على قوادمه، فالإناء يملؤه القطر فيفعم، والصغير يقترن بالصغير فيعظم، والداء يلُمّ ثم يصطلم، والجرح يتباين ثم ينفتق، والسيف يمَسّ ثم يقطع، والسهم يرِد ثم يَنفَذ. ومن الاستشهاد قول الآخر [الخفيف]:

إنما يعشقُ المنايا من الأقـ ـوام من كان عاشقًا للمعالي

وكذاك الرّماحُ أوّلُ ما يُكـ ـسرُ منهنّ في الحروب العوالي

وقال أبو تمام [الكامل]:

همْ مزّقوا عنهُ سبائبَ حلمهِ وإذا أبو الأشبال أُحرِجَ عاثا»[1]

فأبو هلالٍ في نصّه هذا يحيلنا إلى ما عُرف في أدبيات الحجاج باسم (البنيات والوقائع الخارجية في الحجاج) إشارةً إلى النموذج والشاهد والمثل والتمثيل التي عرضنا لها آنفًا، وأظهرنا أن قوتها الإقناعية تتبع حسن توظيفها.

واللافت ههنا إشارة أبي هلالٍ إلى الطاقة الحجاجية التي تحملها تلك البنيات حين أدرجها تحت عنوان الاحتجاج بلفظٍ صريحٍ، كما حدّ أبو هلالٍ

(1) كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، ص 383.

البلاغة بأنها حجاجٌ في غير موضعٍ من كتابه (الصناعتين)؛ ففي أحد السياقات التي حدّ فيها البلاغة بأنها «قولٌ مفقّه في لطفٍ»[1]، يقرن البلاغة بالإفهام والحجاج (الفقه)، كما يشترط لها الابتعاد عن إغضاب المتلقّي (اللطف)، فيتمّ بذلك بلوغ الحاجة، وإقامة الحجّة، فيخلّص المتكلّم نفسه من العيب، ويلزم صاحبه الذنب، من غير أن يهيجه ويقلقه[2]. وفي سياقٍ آخر يحدّ فيه البلاغة بأنها «البصر بالحجّة»[3]، يقرن البلاغة ومن ورائها الحجاج بالكناية وترك الإفصاح من خلال عدّ الكناية من قبيل البصر بالحجّة؛ إذ يرى أن طريق الإفصاح وعرٌ، وأن الكناية أحصر نفعًا[4].

وعرّف البلاغة أيضًا بأنها «دنوّ المأخذ، وقرع الحجة، وقليلٌ من كثيرٍ»[5]. وجعل من ذلك قول الله سبحانه: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ۝ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس: 78-79]. فبيّن أن في هذه الآية «دلالةً واضحةً على أن الله ـ تعالى ـ قادرٌ على إعادة الخلق، مستغنيةً بنفسها عن الزيادة فيها؛ لأن الإعادة ليست بأصعب في العقول من الابتداء. ثم قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلۡأَخۡضَرِ نَارٗا فَإِذَآ أَنتُم مِّنۡهُ تُوقِدُونَ ﴾ [يس: 80]، فزادها شرحًا وقوةً؛ لأنّ من يُخرج النار من أجزاء الماء ـ وهما ضدان ـ ليس بمنكرٍ عليه أن يعيد ما أفناه، ثم قال تعالى: ﴿ أَوَلَيۡسَ ٱلَّذِي

(1) المصدر نفسه، ص 49.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص 49.

(3) المصدر نفسه، ص 20.

(4) يُنظر: المصدر نفسه، ص 20.

(5) المصدر نفسه، ص 21.

خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [يس: 81]. فقوّاها أيضًا، وزاد في شرحها، وبلغ بها غاية الإيضاح والتوكيد؛ لأنَّ إعادة الخلق ليست بأصعب في العقول من خلق السموات والأرض ابتداءً»[1].

وعرّفها بأنها «التقرّب من المعنى البعيد، والتباعد من حشو الكلام، وقرب المأخذ، وإيجازٌ في صوابٍ، وقصدٌ إلى الحجّة، وحسنُ الاستعارة»[2]. وذكر مثله أنها «تقريب ما بعد من الحكمة بأيسر الخطاب»[3]. فمّما سبق تستوقفنا عباراتٌ ثلاثٌ: (البصر بالحجّة) و(قرع الحجّة)، و(القصد إلى الحجّة). فالعبارة الأولى اقترن ذكرها بذكر (المعرفة بمواقع الفرصة)، وجُعلت الكناية من مشمولاتها، ففيها إشارةٌ إلى صنيع المتكلّم في إصابة اختيار الحجج ووعيه بظروف القول وبثقافة السامع. إنه الأمر ذاته الذي لمسناه عند مايير في (بلاغة المواضع) وقبله أرسطو؛ إذ أعاد إلى دائرة الضوء الاهتمام بالمتكلّم بعد أن أغفله أستاذه بيرلمان، بمعنى أن تلك العبارة ذات حمولةٍ تداوليةٍ بارزةٍ تتجلّى في دلالتها على التفاعل. أمّا العبارة الثانية فتنكشف عن دلالة الحجاج على الغلبة، ويبدو أن لفظة (قرع) أقوى تعبيرًا وتأثيرًا من لفظة (غلبة). وأمّا العبارة الأخيرة فدلالتها على الرجوع ظاهرةٌ، وتكلّم أبو هلالٍ على تنافر الألفاظ كلامًا نفهم منه تأكيده ضرورة ترابط الكلام، في معالجةٍ منطقيةٍ يتوخّى بها الإقناع حين علّق على قول السموءل [الطويل]:

فنحنُ كماء المزنِ ما في نصابِنا كهامٌ ولا فينا يعدُّ بخيلُ

---

(1) المصدر نفسه، ص 22.

(2) المصدر نفسه، ص 45-46.

(3) المصدر نفسه، ص 46.

فقال: «ليس في قوله: (ما في نصابنا كهام) من قوله: (فنحن كماءِ المزنِ) في شيءٍ، إذ ليس بين ماء المزن والنصاب والكهوم مقاربةٌ، ولو قال: ونحن ليوث الحرب، أو أولو الصرامة والنّجدة ما في نصابنا كهامٌ لكان الكلام مستويًا. أو نحن كماء المزن صفاء أخلاقٍ وبذل أكفٍّ لكان جيّدًا»[1]. فكلامه هذا يحيلنا إلى ما كنّا ذكرناه عن الترابط الحجاجيّ، ومن الإحالة ندرك أن التوجيهات المتحصّلة من البنية اللغوية أوضحت عدم التقارب أو التنافر، ومن ثمّ عدم الترابط.

أمّا ابن وهبٍ الكاتب، فقد أدخل في ضروب الحجاج اللغز؛ إذ عرّفه بأنه «قول استُعمل فيه اللفظ المتشابِه طلبًا للمعاياة والمحاجّة، و[ذكر أن] الفائدة في ذلك في العلوم الدنيوية رياضة الفكر في تصحيح المعاني وإخراجها من المناقضة والفساد إلى معنى الصواب والحقّ، وقدح الفطنة في ذلك واستنجاد الرأي في استخراجها، وذلك مثل قول الشاعر [الخفيف]:

رُبّ ثـورٍ رأيـتُ في جحـر نملٍ ونهـارٍ في ليلـةٍ ظلمـاءِ

فالثور: ههنا القطعة من الأَقِط، والنهار: فرخ الحبارى، فإذا استُخرج هذا صحّ المعنى، وإذا جُعل على ظاهر لفظه كان محالًا... [ويرى أنه يجوز] للإنسان استعمالها عند التقيّة حتّى يخرج بهذا الكلام عن الكذب باشتراك الاسم»[2]. ونلحظ أن ابن وهبٍ من خلال حديثه عن غاياتِ اللغز، ولا سيّما المعاياة، والتقيّة أي الخروج بالكلام عن الكذب، يقارب في نظرته مذهب أرسطو في

(1) المصدر نفسه، ص 132. والكَهام: الضعف والجبن عن الإقدام.

(2) البرهان في وجوه البيان، ص 147-148.

إجازة التلاعب بمشاعر المتلقّي، وهي النظرة التي رأينا أن الجاحظ وكذلك بيرلمان يرفضانها. ولعلّ ابن وهبٍ تأثّر، في ذلك، بمذهب التشيّع الذي تمذهب به والذي يجعل التقيّة من أصول معتقداته تحرّزًا من أرباب المذاهب الأخرى.

ويضيف ابن وهبٍ إلى اللغز في الحديث عن العلاقة بالحجاج المثلَ؛ إذ ذكر أن «المثل مقرونٌ بالحجّة»[1]. وبينّ أن «الحكماء والعلماء والأدباء لم يزالوا يضربون الأمثال ويبيّنون للناس تصرّف الأحوال بالنظائر والأشباه والأشكال، ويرون هذا النوع من القول أنجح طلبًا وأقرب مذهبًا... وإنما فعلت العلماء ذلك؛ لأن الخبر في نفسه إذا كان ممكنًا فهو محتاجٌ إلى ما يدلّ على صحّته»[2]. ورأى أنه من أجل «ذلك جعلت القدماء أكثر آدابها وما دوّنته من علومها بالأمثال والقصص عن الأمم، ونطقت ببعضه على ألسن الطير والوحش، وإنما أرادوا بذلك أن يجعلوا الأخبار مقرونةً بذكر عواقبها، والمقدمات مضمونةً إلى نتائجها، وتصريف القول في ذلك حتى يتبيّن لسامعه ما آلت إليه أحوال أهلها عند لزومهم الآداب أو تضييعهم إياها، ولهذا بعينه قصّ الله علينا أقاصيص من تقدَّمَنا ممّن عصاه، وآثر هواه فخسر دينه ودنياه، ومن اتّبع رضاه فجعل الخير والحسنى عقباه وصيّر الجنة مثواه ومأواه؛ وقال في ذلك: ﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ ٱلْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [القصص: 51].

والحقّ أن ثراء ما أوردناه عن ابن وهبٍ بالنكت الحجاجية أمرٌ بادٍ للعيان، فمن حديثٍ عن المثل الذي ورد عند الحجاجيين في جملة الوقائع الخارجية

(1) المصدر نفسه، ص 146.

(2) المصدر نفسه، ص 145-146.

(المبادئ الحجاجية) المسهمة في تحقيق الإقناع من خلال قرب مذهبه ودلالته على صحّة الخبر بحسب ابن وهبٍ، إلى الحديث عن ميل الحكماء والعلماء والأدباء إلى استخدامه وتدوين آثارهم بناءً عليه، وفوق ذلك حضوره في معرض قصص القرآن عن الأمم الغابرة، ثمّ إلى تصريحه بذكر المقدّمات والنتائج، وهي مفهومات حجاجيّةٌ بارزةٌ.

ولعل ما يفسّر ثراء كلام ابن وهب بالنكت الحجاجية، هو تركّيزه في أثناء حديثه عن البيان على الوظيفة الإقناعية الحجاجية في ضوء «اهتمامه بإنتاج المعرفة وتصنيفها وطرق ووسائل تداولها ومستويات تقنينها»[1]، فيبدو عمله أقرب إلى النظرية منه إلى الإشارة.

ويظهر أن النظرية عند ابن وهبٍ ـ إذا سلّمنا بذلك ـ تبرز بدرجةٍ أقوى في حديثه عن الجدل، والاعتقاد، والقياس، وبالجملة في اتّكائه على المنطق بوصفه أداةً يرسم بوساطتها لوحة (البيان). وذلك ما يشرح سبب اختياره العنوان (البرهان في وجوه البيان)، ففي حديثه عن البيان بالاعتقاد يذكر أن من أضربه العلم الذي يتأسّس على الشكّ والاشتباه[2]، فيحتاج إلى تقويته بالاحتجاج عليه. وهذه الفكرة أضحت من البدهيات التي تُبنى عليها نظرية الحجاج التداولية. ويذهب ابن وهبٍ إلى أن ذلك العلم المشتبه يقوم على نتائج تحصّلت من مقدماتٍ غير قطعيةٍ ولا عقليةٍ ولا مسلّمةٍ عند جميع الناس، ويجعل منها

(1) العمريّ، محمد: البلاغة العربية؛ أصولها وامتداداتها، ص 213.

(2) يرى ابن وهب أن البيان بالاعتقاد «على ثلاثة أضرب: فمنه حقٌّ لا شبهة فيه، ومنه علمٌ مشتبهٌ يحتاج إلى تقويته بالاحتجاج فيه، ومنه باطلٌ لا شكّ فيه». البرهان في وجوه البيان، ص 101.

الآراء التي يحتجّ بها كلّ قومٍ في مذاهبهم. ومن دقيق التفاته إلى الحجاج بيانه أن الحجّة في ذلك العلم تجيء على معنى الإقناع لا البرهان، وأنها توجب العمل ولا توجب العلم[1].

وفي ضوء أضرب البيان بالاعتقاد يؤسّس ابن وهب نتائج القياس الذي عنى به التشبيه والتمثيل، وما يهمّنا من تلك الأضرب المشتبه، فالنتيجة التي تصدر عنه تكون من قبيل الإقناع لا البرهان ولا الباطل[2]. ويذكر ابن وهب أن القياس المنطقيّ مشروطٌ بمقدمتين، على حين أنه في اللسان العربيّ يكتفي بمقدمةٍ، وقد يكون باثنتين، كما قد يتجاوز ذلك، وذلك على قدْر أفهام المخاطبين، ثم يشير إلى أنه في اللسان العربيّ إنما يُكتفى بمقدمةٍ واحدةٍ على التوسّع وعلم المخاطب[3].

أمّا عن التنظير للحجاج في باب الجدل، فيتجلّى في تعريفه للجدل والمجادلة بأنهما «قول يُقصد به إقامة الحجّة فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين، ويُستعمل في المذاهب والديانات، وفي الحقوق والخصومات والتنصّل في الاعتذارات»[4]. ثم بعد أن يبيّن أن الجدل يدخل في الشعر وفي النثر، وأنه على قسمين: محمودٌ يُقصد به الحقّ ويُستعمل فيه الصدق، ومذمومٌ يُراد به المماراة والغلبة وطلب الرياء والسمعة، وبعد أن ذكر فضل البلاغة في الحجّة، وذمّ خلاف ذلك بإيراد جملة من

(1) يُنظر: المصدر نفسه، ص 101-102.
(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص 78.
(3) يُنظر: المصدر نفسه، ص 78.
(4) المصدر نفسه، ص 222.

الآيات والأحاديث النبوية والأقوال المأثورة[1]. بعد ذلك راح يُقيم أسس الجدل أو الحجاج، فذكر وجوب أن تُبنى المقدمات ممّا يوافق الخصم عليه، ولو كانت من قول الخصم نفسه كانت ألزم له، واشترط لبدء الحجاج موافقة الطرفين عليه أو أذن الخصم بذلك، وتكلّم على أمورٍ أخرى تبيّن للمحاجِج السبل التي ينبغي له اتّباعها حتى يتغلّب على خصمه في تفاصيل تبدو مملّةً[2].

كما تكلّم على أدب الجدل والوجوه التي يتجلّى فيها، والتي تربو على الثلاثين وجهًا نذكر منها: «أن يجعل المجادل قصده الحقّ وبغيته الصواب، وألاّ تحمله قوةٌ ـ إن وجدها في نفسه ـ... على أن يشرع في إثبات الشيء ونقضه، ويشرع في الاحتجاج له ولضدّه، فإن ذلك ممّا يذهب ببهاء علمه... وألاّ تسحره الكثرة والقلّة فيما يطلبه من الحقّ، فيقلّد الأكثرين أو يريد التكبّر عليهم... وألاّ يقلّد الحكم الفاضل في كل ما يأتي به؛ إذ كان غير مأمونٍ منه الخطأ... وأن يُخرج عن قلبه التعصّب للآباء... وأن يعتزل الهوى»[3]. ويجب أن نؤكّد أن ابن وهب استقى أغلب تلك الآداب من القرآن الكريم، فجلّ الآداب التي أوردها نراها مشفوعةً بآيةٍ قرآنيةٍ تدلّ عليها. ونشير أخيرًا إلى أن ابن وهبٍ عدّ الشعر حجّةً مقنعةً شريطة أن يكون قديمًا، متّبعًا في ذلك أرسطو، ومؤيّدًا إياه بقول الرسول عليه الصلاة والسلام: «إن من الشعر حكمةً»[4]، وبقول بعضهم:

(1) يُنظر: المصدر نفسه، ص 222-223-224.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص 224- وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ص 235-236.

(4) البخاريّ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وأيامه، ج 4، ص 118.

(حسبك من الأدب أن تروي الشاهد والمثل). فاللفتة الحجاجية تتجلّى في ذكر الحكمة والمثل والشاهد، وهي وقائع خارجيةٌ يُعنى بها الحجاج، كما تتجلّى في اشتراط قدم الشعر؛ لأن القدم يقرّبه من تلك الوقائع من جهة إمكانية توظيفه في الحجاج.

وأمّا القاضي الجرجانيّ فيظهر تطرّقه للحجاج في جانبه التطبيقيّ حين أسّس كتابه على الخصومة. فممّا يستوقفنا فيما يتعلّق بإشارته إلى الحجاج ذهابه إلى أن استخدام الحجاج والقياس في الكشف عن الجانب الفنّي للشعر أمرٌ غير صائبٍ؛ فيذهب إلى أن «الشعر لا يُحبب إلى النفوس بالنظر والمحاجّة، ولا يَحلّى في الصدور بالجِدال والـمُقايسة؛ وإنما يعطِفها عليه القبول والطّلاوة، ويقرّبه منها الرونق والحلاوة، وقد يكون الشيء متقَنًا مُحكمًا، ولا يكون حُلوًا مقبولًا، ويكون جيدًا وثيقًا، وإن لم يكن لطيفًا رشيقًا، وقد يجدُ الصورة الحسنة والخِلقة التّامة مقليةً ممقوتةً، وأخرى دونها مُستحلاةً مومومقةً»[1]. وثمّة إشارةٌ أخرى له يقلّل فيها، كذلك، من شأن أثر الحجاج في الحكم على الشعر؛ وذلك حين بيّن أنّ صفاتٍ توسم بأنها منطقيةٌ حجاجيةٌ، مثل (الإتقان والإحكام والإجادة والوثاقة وتمام الخِلقة)، إذا اجتمعت في شعرٍ لا توجب في ذاتها حسنًا فيه أو قبولًا له، إنما الحُكم في ذلك يرجع إلى أهل المعرفة بصناعة الأدب (أي النقاد)، فـ«لكل صناعة أهلٌ يُرجع إليهم في خصائصها، ويُستَظهر بمعرفتهم عند اشتباه أحوالها»[2].

(1) الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص 91-92.

(2) المصدر نفسه، ص 92.

ونلحظ أن ابن رشيق عنى بـ(التفسير) الإقناع؛ يقول فيه: «هو أن يستوفي الشاعر شرح ما ابتدأ به مجملًا، وقلّ ما يجيء هذا إلاّ في أكثر من بيتٍ واحدٍ، نحو قول الفرزدق [الطويل] ـ واختاره قدامة ـ:

لقـد جئتَ قومًـا لو لجـأتَ إليهمُ   طريـدَ دمٍ أو حامـلًا ثقـل مَغرمِ

لألفيـتَ منهـم معطيًـا ومطاعنًا   وراءك شزْرًا بالوشـيج المقـوّمِ[1]

هذا جيّدٌ في معناه، إلا أنه غريبٌ مريبٌ؛ لأنه فسّر الآخر أوّلًا والأوّل آخرًا؛ فجاء فيه بعض التقصير والإشكال، على أن من العلماء من يرى أنّ ردّ الأقرب على الأقرب والأبعد على الأبعد أصحّ في الكلام. وأكثر ما في التفسير عندي السلامة من سوء التضمين لا أنه بعينه ما لم يكن في بيتٍ واحدٍ أو شبيهٍ به كالذي أنشده سيبويه:

خـوّى على مسـتوياتٍ خمـسِ   كرِكِـرةٍ وثِفنـاتٍ مُلْـسِ[2]

لأن هذا كالبيت المصرّع، فهو بيتان من مشطور الرجز. ومن التفسير الجيّد قول حاتم الطائيّ، ويروى لعتيبة بن مرداس [الطويل]:

مـتى ما يجـئْ يومًـا إلى المـال وارثي   يجـدْ جمع كفٍّ غير ملأى ولا صِفْرِ

يجـد فرسًـا مثـل العنـان وصارمًـا   حسـامًا إذا مـا هـزّ لم يـرضَ بالهَبرِ

---

(1) المَغرم: الدين. والشَّزْر: الطَّعْن. الوَشِيج: شجر الرّماح، وقيل هو ما نبت من القَنا والقَصَب معترضًا.

(2) خوّى: يقال للناقة إذا بَرَكَتْ فتجافى بطنُها في بُروكها لضُمْرِها قد خَوَّتْ. والكِركِرة: النتوء الذي في صدرها. والثفنات: كلّ ما وَلِيَ الأَرض من كل ذي أَربعٍ.

وأسمر خطيًّا كأن كعوبه نوى القَسْب قد أربى ذراعًا على العَشرِ[1]

فهذا هو التفسير الصحيح السالم من ضرورة التضمين؛ لأنه لم يعلّق كلامه بـ(لو) كما فعل الفرزدق، ولا بما يقتضي الجواب اقتضاء كليًّا؛ فلهذا حسن عندي... وقد أتى به أبو الطيّب في بيتٍ واحدٍ فقال [الوافر]:

إذا عُدَّ الكرامُ فتلك عِجْلٌ كما الأنواءُ حين تُعدُّ عامُ[2]

فهذا الذي كنا نرغب فيه لكون المفسّر والمفسّر به في بيتٍ واحدٍ... ومن جيّد التفسير في بيتٍ واحدٍ قول أبي الطيّب [الطويل]:

فتى كالسحاب الجَوْن يُخشى ويُرتجى يُرجّى الحيا منهُ وتُخشى الصواعقُ[3]

فإنه قد أحكمه أشدّ إحكامٍ، وجاء به أحسن مجيءٍ، حتى أربى على البحتريّ؛ إذ يقول [الطويل]:

بأروعَ من طيٍّ كأنّ قميصهُ يزرّ على الشيخين زيدٍ وحاتمِ

سماحًا وبأسًا كالصواعق والحيا إذا اجتمعا في العارض المتراكمِ

وقد ردّ الكلام جميعًا آخره على أوّله، وأصل هذا من المعجز قول الله تعالى:

---

(1) الهبْرْ: اللحم. والقَسْب: التمر اليابس والصُّلْب الشديد.

(2) عجل: قبيلة الممدوح. والنوء: النجم الذي يصاحب طلوعه أو سقوطه اكتمال القمر عن نهاية اليوم الثالث عشر من الشهر القمريّ، فهي تظهر كل شهرٍ مرّةً، فيكون عددها اثني عشر؛ أي عامًا بتمامه. فعدد الكرام بعدد بني عجل، كما أن عدد الأنواء بعدد أشهر العام.

(3) الجَون: من الأضداد الأبيض والأسود، والمراد هنا: الخير والشّر. والحيا: الغيث.

﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [الرعد: 12]»[1]. فابن رشيق يرغب في أن يكون التفسير صريحًا لا تضمين فيه، وأن يكون محكمًا لا خلل يعتري أقسامه، ولا سيّما إذا ورد في بيتٍ واحدٍ، وأن يكون مستوفيًا أحوالَ المفسَّر لا يُنقص منها حالًا. فهذه المزايا التي اشترطها ابن رشيق للتفسير تشي بقوته الحجاجية، فهو يقدّم الجانب الحجاجيّ على الجانب الشعريّ، وأمارة ذلك أنه نعت الانزياح الذي أجراه الفرزدق في بيتيه حين قدّم وأخّر، بالغرابة والريبة، وبالتقصير والإشكال.

أشار ابن سنان إلى الحجاج إذ ذكر أنّ من أسباب غموض الكلام على المخاطب «أن يحتاج في فهمه إلى مقدّماتٍ، إذا تُصُوّرت بُني ذلك المعنى عليها، فلا تكون المقدّمات حصلت للمخاطب، فلا يقع له فهم المعنى، كالذي يريد فهم فروع الكلام والنحو وغيرهما من العلوم قبل الوقوف على الأصول التي بنيت تلك الفروع عليها»[2]. فكلامه على المقدمات التي يؤدّي حجبها إلى غموض الكلام يشير فيه مباشرةً إلى معنى الحجاج على اختلافه عن الفهم الذي يكون دونه في الدرجة. وذكره أيضًا أسبابًا أُخَر لغموض الكلام تجعله يفارق الفصاحة، تتمثّل في أن يكون اللفظ وحشيًّا أو مشتركًا، أو أن يكون تأليفه مفرطًا في الإيجاز أو أن يكون نظمه متّسمًا بالإغلاق، أو أن يكون معناه في نفسه دقيقًا[3]. ومطالبته بتجنّب تلك المعمّيات بما يحقّق الفهم، يعني بالمقابل أن عدم تجنّبها في الكلام ـ وهو ما رفضه ابن سنان الذي دعا إلى

(1) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 2، ص 35-36-37-38.

(2) سّر الفصاحة، ص 260.

(3) يُنظر: المصدر نفسه، ص 259- 260.

المناسبة ـ يجعلنا أمام كلامٍ ينفتح على احتمالاتٍ يمثّل تعيين أحدها عمليةً حجاجيةً واضحةً.

ونتذكّر ما لمسناه عند ابن وهبٍ من استعمال المشترك في الإلغاز ومن ثمّ في الحجاج، فحيثما يوجد الغموض في الكلام وتوجد الاحتمالات يوجد الحجاج. فنحن، إذًا، أمام وجهتي نظرٍ: الأولى ترى أن تحقيق الإقناع يتمّ من خلال مراعاة جانب المناسبة والابتعاد عن الغموض، وهذا ما لمسناه في أثناء حديثنا عن (الفهم) وأشرنا إليه قبل قليلٍ عند ابن سنانٍ. والوجهة الثانية ترى أن تحقيق الإقناع يكون بدرجةٍ أقوى حين ينطوي الكلام على الغموض ويدفع المتلقّي إلى (التأويل)؛ إذ تكون الحقيقة بعد العناء في نيلها أوثق. وهذا ما يتأكّد فيما ذكرناه آنفًا عن المجاز وغيره من الكلام المنطوي على الدلالات الضمنية، ولا سيّما في تنويه البلاغيين بمقولة: (المجاز أبلغ من الحقيقة).

وحول هذا الموضوع نستأنس بذكر أنموذجٍ يتعلّق بحجاجية المجاز عند عبد القاهر، في معرض إثباته أن الاستعارة صفة المعنى لا اللفظ بأنّه «يدلّك على ذلك أنّا نقول: (جعله أسدًا وجعله بدرًا وجعله بحرًا)، فلو لم يكن القصد بها إلى المعنى لم يكن لهذا الكلام وجهٌ؛ لأنّ (جعل) لا تصلح إلاّ حيث يُراد إثبات صفةٍ للشيء؛ كقولنا: (جعلته أميرًا وجعلته واحد دهره) تريد أثبتُّ له ذلك. وحكم (جعل) إذا تعدّى إلى مفعولين حكم (صيّر)، فكما لا تقول: (صيّرته أميرًا) إلاّ على معنى أنّك أثبتَّ له صفة الإمارة، كذلك لا يصحّ أن تقول: (جعلته أسدًا)، إلاّ على معنى أنّك جعلته في معنى الأسد»[1].

(1) دلائل الإعجاز، ص 368.

كما يتجلّى الحجاج عند عبد القاهر في عدّة صورٍ، من ذلك التمثيل الذي يبدو تأثيره في النفوس واضحًا، فيرى أنه «إذا جاءَ في أعقاب المعاني، أو بَرَزَتْ هي باختصار في مَعرِضه، ونُقِلت عن صُوَرها الأصلية إلى صورته، كساها أُبَّهةً، وكَسَبها مَنْقَبةً، ورفع من أقدارها، وشَبَّ من نارها، وضاعف قُواها في تحريك النُّفوس لها، ودعا القُلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفئدة صبابةً وكَلَفًا، وقَسَر الطِّباع على أن تُعطيها محبّة وشَغَفًا... وإن كان حِجاجًا، كان بُرهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر»[1].

ويبيّن عبد القاهر الأسباب التي أكسبت التمثيل هذا التأثير والقدرة على الإقناع؛ ويجملها في أمرين: «أَوَّلُ ذلك وأظهره، أنّ أُنْس النفوس موقوفٌ على أن تُخرجها من خفيٍّ إلى جليٍّ، وتأتيها بصريحٍ بعد مكنيٍّ، وأن تردَّها في الشيء تُعلِّمها إيّاه إلى شيءٍ آخر هي بشأنه أعلم، وثقتُها به في المعرفة أحكم؛ نحو أن تنقُلها عن العقل إلى الإحساس، وعمّا يُعلَم بالفكر إلى ما يُعلم بالاضطرار والطبع؛ لأن العلم المستفادَ من طرق الحواسّ أو المركوز فيها من جهة الطبع وعلى حدِّ الضرورة، يفضلُ المستفاد من جهة النَّظر والفكر في القوّة والاستحكام، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام، كما قالوا: (ليس الخَبَرُ كالـمُعاينة)، و(لا الظنُّ كاليقين). فلهذا يحصل بها العِلم هذا الأُنْسُ، أعني الأُنس من جهة الاستحكام والقوّة. وضربٌ آخر من الأُنس، وهو ما يوجبه تقدُّمُ الإلْف، كما قيل [الكامل]:

.... مَـا الحُـبُّ إلاّ للحبيـب الأوَّلِ

---

(1) أسرار البلاغة، ص 115.

ومعلومٌ أن العلم الأوّل أتى النفسَ أوّلًا من طريق الحواسّ والطباع، ثم من جهة النظر والرَّويَّة، فهو إذًا أمسُّ بها رَحِمًا، وأقوى لديها ذِمَمًا... وإذْ نقلتَها في الشيء بمَثَله عن الـمُدرَك بالعقل المحض وبالفكرة في القلب، إلى ما يُدرَك بالحواسّ أو يُعلم بالطبع، وعلى حدّ الضرورة. فأنت إذًا مع الشاعر وغير الشاعر إذا وقع المعنى في نفسك غيرَ ممثَّل ثم مَثَّلَه كمن يُخبر عن شيء من وراء حجاب، ثم يكشف عنه الحجاب ويقول: ها هو ذا، فأبصِر تجده على ما وصفتُ»[1]. فالتمثيل تتوحّد فيه الطاقتان التحسينية (الشعرية) والإفهامية (التداولية) لتحقيق غايةٍ حجاجيةٍ (تأثيريةٍ).

ويستكمل عبد القاهر نظرته إلى حجاجية التمثيل في حديثه عن أن الضرب الغريب البديع الذي يخالف ما سبق، أي البيّن المألوف، والذي يفيد تأكيد المعنى وقوّته، ثمّ قدرته على الإقناع، وذلك حين ذهب إلى «أن فائدة التمثيل وسببَ الأُنس في الضرب الأول [الغريب البديع] بَيّنٌ لائحٌ، لأنه يُفيد فيه الصِّحة وينفي الرَّيْب والشكَّ، ويُؤْمِن صاحبه من تكذيب المخالِف، وتهجُّم المنكرِ، وتَهَكُّم المعترض، وموازنتُه بحالة كَشْفِ الحجاب عن الموصوف الـمُخبَرِ عنه حتى يُرَى ويُبصرَ، ويُعلَم كونهُ على ما أثبتتْه الصِّفة عليه موازنةٌ ظاهرةٌ صحيحةٌ.

وأمّا الضرب الثاني [البيّن المألوف] فإن التمثيل وإن كان لا يفيد فيه هذا الضرب من الفائدة، فهو يفيد أمرًا آخَرَ يجري مجراه، وذلك أن الوصفَ كما يحتاج إلى إقامة الحجّة على صحّة وجوده في نفسه، وزيادةِ التثبيتِ والتقرير في

---

(1) المصدر نفسه، ص 121-122.

ذاته وأصله، فقد يحتاج إلى بيانِ المقدار فيه، ووضعِ قياسٍ من غيره يكشِف عن حَدّه ومبلغِه في القوة والضعفِ والزيادةِ والنقصانِ»[1].

ويتجلّى الحجاج عنده أيضًا في الجمع بين المتباينَين حين عدّه من مواطن اقتدار الشاعر وإصابته في الحجّة وحسن تخليصه الكلام[2]. كما يتجلّى في التخييل الذي يكون فيه القياس والحجاج إيهامًا لا إحكامًا[3]، وفيه يكون الإقناع أقوى على ما قدّمناه. وأجلى ما يبدو عليه التخييل الحجاجيّ ذلك الذي يُتناسى فيه التشبيه وتُصرف النفس عن توهّمه، وهو على ضربين: أحدهما الشبيه بالحقيقة من حيث إن له أصلًا أو علّةً ظاهرةً، والضرب الآخر هو الذي تكون فيه العلّة مختلقةً ولا يكون فيه أصلٌ للتشبيه[4]. والمتأمّل في شواهد الضربين يقف على أشكالٍ بلاغيةٍ شتّى، نذكر منها: (حسن التعليل) و(المذهب الكلاميّ) و(التشبيه الضمنيّ) و(التشبيه المقلوب) وغيرها.

ويرى عبد القاهر أن لأسلوب الفصل قوّةً تقريريةً (حجاجيةً)، ويستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ** ﴾ [البقرة: 14]، فيرى «أن الحكاية عنهم [أي الكافرين] بأنهم قالوا كيت وكيت تحرّك السامعين لأن يعلموا مصير أمرهم وما يصنع بهم، وأَتَنْزِلُ بهم النقمةُ عاجلًا أم لا تنزل ويمهلون؟ وتُوقع في أنفسهم التمنّي

(1) المصدر نفسه، ص 124-125.
(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص 132-133.
(3) يُنظر: المصدر نفسه، ص 267.
(4) يُنظر: المصدر نفسه، ص 276-277.

لأن يتبيّن لهم ذلك. وإذا كان كذلك، كان هذا الكلام الذي هو قوله: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ [البقرة: 15] في معنى ما صدر جوابًا عن هذا المقدّر وقوعه في أنفس السامعين. وإذا كان مصدره كذلك كان حقّه أن يُؤتى به مبتدأً غير معطوفٍ ليكون في صورته. إذا قيل: (فإن سألتم قيل لكم: «الله يستهزىء بهم ويمدّهم في طغيانهم يعمهون»). وإذا استقريتَ وجدتَ هذا الذي ذكرتُ لك من تنزيلهم الكلام إذا جاء بعقب ما يقتضي سؤالًا منزلته إذا صُرّح بذلك السؤال كثيرًا فمن لطيف ذلك قوله [الكامل]:

زعـم العـواذل أنـني في غمـرة ... صدقوا ولكن غمرتي لا تنجلي

لـمّا حَكى عن العواذل أنهم قالوا: (هو في غمرةٍ)، وكان ذلك ممّا يحرّك السامع لأن يسأله، فيقول: (فما قولك في ذلك، وما جوابك عنه؟)، أخرج الكلام مخرجه إذا كان ذلك قد قيل له وصار كأنه قال: (أقول: صدقوا أنّا كما قالوا ولكن لا مطمع لهم في فلاحي)، ولو قال: (زعم العواذل أنّني في غمرةٍ وصدقوا)، لكان يكون لم يضع في نفسه أنّه مسؤولٌ، وأنّ كلامه كلام مجيبٍ»[1]. فالشاهدان السابقان أتيا على هيئة حوارٍ كان (الفصل) مُدلًّا عليه من جهةٍ، وذلك في سياق تدليله على سبب الفصل والابتداء بكلامٍ جديدٍ، ومن جهةٍ أخرى جعل من الكلام الثاني في كلٍّ منهما حجّةً تدمغ ما تضمّنه الكلام الأول فيهما. ووجب أن ننوّه بالتفات عبد القاهر إلى الجانب النفسيّ في سياق تقدير سؤال أحدثه الكلام الأول، فمن هنا تكتسب الحجّة قوتها.

(1) المصدر نفسه، ص 235-236.

أمّا ابن الأثير فقد كان للحجاج نصيبٌ وافرٌ من تحليلاته، فنذكر من ذلك كلامه على أهمية (المثل) بما يحمله من قوّةٍ حجاجيةٍ لأنه داخلٌ في جملة الوقائع الخارجية المسلّم بها (المبادئ الحجاجية)، كما أسلفنا، وبما يتفاضل فيه على الكلام العاري عن مثله؛ يقول: «من المعلوم أن قول القائل: (إن يبغِ عليك قومك لا يبغِ عليك القمر)، إذا أخذ على حقيقته من غير نظر إلى القرائن المنوطة به والأسباب التي قيل من أجلها، لا يعطي من المعنى ما قد أعطاه المثل؛ وذلك أن المثل له مقدماتٌ وأسبابٌ قد عُرفت وصارت مشهورةً بين الناس معلومةً عندهم، وحيث كان الأمر كذلك، جاز إيراد هذه اللفظات في التعبير عن المعنى المراد... فلما كانت الأمثال كالرموز والإشارات التي يلوح بها على المعاني تلويحًا صارت من أوجز الكلام وأكثره اختصارًا، ومن أجل ذلك قيل في حدّ المثل: إنه القول الوجيز المرسل ليُعملَ عليه»(1). فالمثل يقدّم لنا المعنى المراد بمعونة المقدّمات والأسباب المضمرة، المشهورة بين الناس، إذ إنّ تلك المقدّمات المتّصفة بالإضمار جاعلةً من المثل كلامًا موجزًا، والتي وُسمَت بشهرةٍ جعلت المثل مدركًا، هي التي صنعت منه حجّةً؛ إذ نعلم أنّ أقوى الحجج ما كان موجزًا ذا دلالاتٍ كثيرةٍ، ومدركًا مشهورًا لا يمكن ردّه إذا أصاب محلّه.

ونجد لكلام ابن الأثير على (التفسير بعد الإبهام) الذي تقدّم الكلام عليه عند ابن رشيق، صلةً، كذلك، بالحجاج، من حيث إن التفسير يكون حجّةً

(1) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 1، ص 55. قصّة المثل تحكي أن ناسًا من بني ضُبّة تراهنوا على الشمس والقمر في ليلة أربع عشرة من الشهر أيلتقيانِ أم لا؟ فاحتكموا إلى حكمٍ، فقال أحدهم له: (إنّ قومي يبغون عليّ)، فأجابه: (إن يبغِ عليك قومك لا يبغِ عليك القمر) فذهبت مثلًا.

تكتسب قوّتها من التأثير والتشويق الذي يتركه الإبهام في نفس المتلقّي، كما أن للمبالغة أثرها في ذلك. فيرى «أن هذا النوع لا يُعمد إلى استعماله إلا لضربٍ من المبالغةِ، فإذا جيء به في كلامٍ، فإنما يُفعل ذلك لتفخيم أمر المبهم وإعظامه؛ لأنه هو الذي يطرق السمع أوّلًا، فيذهب بالسامع كلّ مذهبٍ؛ كقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ﴾ [الحجر: 66]. ففسّر ذلك الأمر بقوله: (أن دابر هؤلاء مقطوع). وفي إبهامه أولًا وتفسيره بعد ذلك تفخيمٌ للأمرِ وتعظيمٌ لشأنهِ، فإنه لو قال: وقضينا إليه أن دابر هؤلاء مقطوع، لما كان بهذه المكانة من الفخامةِ، فإن الإبهام أوّلًا يوقع السامع في حَيرةٍ وتفكّرٍ واستعظامٍ لما قرعَ سمعَهُ وتشوّفٍ إلى معرفته والاطلاعِ على كنهه»(1).

والحقّ أن الكلام على صلة البلاغة بالحجاج أو على حجاجية الوجوه البلاغية ليس كلامًا جديدًا، فنذكّر بأن أرسطو نفسه صرّح بأن عامة الناس يتأثّرون بمشاعرهم أكثر ممّا يتأثّرون بعقولهم، فهم في حاجةٍ إلى وسائل الأسلوب أكثر من حاجتهم إلى الحجّة، وهو ما تكلّمنا عليه سابقًا، وذكرنا أيضًا المقولة الشهيرة في تراثنا البلاغيّ (المجاز أبلغ من الحقيقة، والتلميح أبلغ من التصريح)، وأدركنا أن البلاغة هي انتهاء المعنى إلى قلب السامع، ومن ثمّ إلى عقله.

وأشار حازمٌ إلى أن البلاغة من خلال التخييل الذي تتأسّس عليه تؤدّي الغرض نفسه الذي يؤدّيه الإقناع، يقول: «التخييل هو قوام المعاني الشعرية، والإقناع هو قوام المعاني الخطابية. واستعمال الإقناعات في الأقاويل الشعرية سائغٌ، إذا كان ذلك على جهة الإلماع في الموضع بعد الموضع، كما أن التخاييل

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 196.

سائغٌ استعمالها في الأقاويل الخطابية في الموضع بعد الموضع، وإنما ساغ لكليهما أن يُستعمل يسيرًا فيما تتقوّم به الأخرى؛ لأن الغرض في الصناعتين واحدٌ، وهو إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس بمحلّ القبول لتتأثّر بمقتضاه. فكانت الصناعتان متآخيتين لأجل اتّفاق المقصد والغرض فيهما. فلذلك ساغ للشاعر أن يخطب لكن في الأقل من كلامه، وللخطيب أن يشعر لكن في الأقل من كلامه»[1]. وأوضح من ذلك ما رأيناه من ربط البلاغة بالحجاج بصريح العبارة، وهو ما كان من الجاحظ وأبي هلال.

ويرى طه عبد الرحمن في الاستعارة «أن ادّعاء دخول المستعار له في جنس المستعار منه هو بمنزلة قانون حجاجيّ يدلّل على نفسه، ولا يدلّل عليه غيره»[2]. وعلاوة على ذلك، يرى في علاقة الحجاج بالمجاز «أن حقيقة الحجاج ليست هي مجرد الدخول في علاقةٍ استدلاليةٍ، وإنما هي الدخول فيها على مقتضى المجاز، بمعنى أن الذي يحدّد ماهية الحجاج، إنما هو العلاقة المجازية، وليس العلاقة الاستدلالية وحدها. فلا حجاج بغير مجازٍ، ولا أدلّ على هذا من أن اللسان العربيّ يطلق على الحجاج المجازيّ اسم (الاعتبار)، ومقتضى الاعتبار هو الاستدلال بالعبارة على العبرة التي تحتها، أي الاستدلال بالمقصود على المقصد، وهو مقتضى المجاز نفسه»[3]. والاعتبار هو ما تنبّه عليه عبد القاهر في أثناء كلامه على الاستعارة المفيدة التي رأى أنها تفقد قيمتها إذا تُرجمت إلى لغةٍ أخرى، خلافًا لغير المفيدة، ثمّ قال عَقِب ذلك: «وهذا بابٌ من الاعتبار

(1) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 361.

(2) اللسان والميزان أو التكوثر العقلّي، ص 307. وللتوسّع يُنظر: المرجع نفسه، ص 308- وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ص 232.

يُحتاج إليه، فحقُّه أن يُحفَظ، وعسى أن يجيءَ له زيادةُ بسطٍ فيما يُستقبَل»[1].
فوصف رشيد رضا ذلك بأنه (الاعتبار بترجمة الاستعارة)[2]. وإنّما الاعتبار هو الاستدلال على إفادة الاستعارة (المفيدة) من نظيرتها من خلال الترجمة؛ وهذا هو أحد معنييها، الذي يفيد أن الاعتبار هو«النظرُ في الثابت أنه لأيِّ معنى ثبت، وإلحاق نظيره به. واعتبار الشيء بنظيره عين القياس؛ بيان ذلك أنّ الله تعالى [في قوله: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: 2]] ذكرَ هلاكَ قومٍ بناءً على سببٍ ثم قال: (فاعتبروا) بالفاء التي هي للتعليل، أي اجتنبوا عن مثل هذا السبب؛ لأنكم إن أتيتم بمثله يترتّب عليكم مثل ذلك الجزاء؛ إذ الاشتراك في العلّة يوجب الاشتراك في المعلول»[3]، وهذا المعنى قصده الجرجانّي. ونلحظ من كلامه أنه أشار إلى الاعتبار وتكلّم عليه في قياس الاستعارة المفيدة على غير المفيدة إيفاءً بما وعد وألحق حكم الفرق بينهما في الإفادة بحكم فرقهما بالترجمة، وهذا المعنى ذكره عبد القاهر أيضًا في حديثه عن (التعريض)، وهو ما سنذكره في أثناء كلامنا على الأداة الحجاجية (إنّما).

أمّا المعنى الآخر للاعتبار فيتجلّى في «التدبّر وقياس ما غاب على ما ظهر»[4]. بهذا المعنى أخذه طه عبد الرحمن، فالاعتبار حجاجُ سواءٌ أكان مجازًا (قياس ما غاب على ما ظهر) أم تعريضًا (قياس الشيء بنظيره وإلحاقه به).

---

(1) أسرار البلاغة، ص 36،

(2) الجرجانّي، عبد القاهر: أسرار البلاغة في علم البيان، طبعة السيّد محمد رشيد رضا، ص 36.

(3) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسينّي: الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، ص 714.

(4) المصدر نفسه، ص 147.

المبحث الثالث
الأدوات الحجاجية
في التراث البلاغيّ العربيّ

تتمثّل الأدوات الحجاجية، كما تبيّن سابقًا، في الجمع بين مفهومَين حجاجيَّين، هما: مفهوم (الروابط الحجاجية) التي تكون في حروف العطف وفي الظروف، وتقع بين الجمل، و(العوامل الحجاجية) التي تمثّلها أدوات الحصر، وتقع داخل الجملة نفسها. وتتلخّص وظائف تلك الأدوات في ثلاثة أمورٍ أساسيةٍ: أولها يتجلّى في إسهامها في تأويل الأقوال الحاضنة لها، وثانيها يقوم على بيان القيمة الحجاجية لتلك الأقوال، وآخرها يتمثّل في تأمين عملية الترجيح بين الحجج. إن هذه الوظائف التي تؤدّيها الأدوات الحجاجية تمنحها بعدًا تداوليًّا (من الخارج)، وإن كانت تدرس الحجاج (من الداخل).

وسيجري الكلام على تلك الأدوات في التراث البلاغيّ من غير تشعيبٍ لها إلى عوامل وروابط، وسيُراعى في ذلك ذكر الوظائف التي تقوم بها تلك الأدوات بما يُكسبها بعدًا حجاجيًّا تداوليًّا، فيتبيّن ابتداءً أن الحديث عنها في البلاغة ينبعث من مراعاة النظم والتركيب بوصفها تدخل فيه وتنظم مفاصله. إن هذا الكلام يحيل إلى حديث القرطاجنّيّ عن القوى الفكرية التي تحقّق النفوذ في مقاصد النظم وأغراضه وحسن التصرّف في مذاهبه، حيث جعل القوّة التاسعة

في تحسين وصل بعض الفصول والأبيات ببعضٍ على الوجوه التي لا تجد النفوس عنها نبوةً[1]، ومن ثمّ نخرج من ارتباط تلك الأدوات بالكلام على النظم إلى أنها لاقت احتفاءً وعنايةً لدى مؤسّس نظرية النظم عبد القاهر، ولدى من سار على هديه.

ونعرض، ههنا، لما ألفيناه عند الفرّاء من حديثٍ عن الأداة الحجاجية (لكن)، فهو ـ وإن لم يضمّن كلامه ذكرًا صريحًا للحجاج ـ بيّن أن تلك الأداة تدلّ على الرجوع، وهذه عينها دلالة الحجّة[2]؛ يقول: «إذا أُلقيتْ من (لكن) الواو التي في أوّلها آثرت العربُ تخفيف نونها. وإذا أدخلوا الواو آثروا تشديدها. وإنما فعلوا ذلك لأنها رجوعٌ عمَّا أصاب أوّل الكلام، فشبِّهت بـ(بل) إذْ كان رجوعًا مثلها... والواو لا تصلح في (بل)، فإذا قالوا (ولكن) فأدخلوا الواو تباعدتْ من (بل)؛ إذ لم تصلح الواو في (بل)، فآثروا فيها تشديد النون، وجعلوا الواو كأنها واوٌ دخلتْ لعطفٍ لا لمعنى (بل)»[3]، فـ(لكن) ترتبط بالحجاج من جهتين: بوصفها أداة حجاجية، وبدلالتها على الرجوع؛ فقد أورد الفرّاء أمثلةً نذكر منها قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [يونس: 37]. فههنا رجوعٌ عمّا قبل (لكن)، وهو أن القرآن مفترى، إلى ما بعدها، وهو أنه تصديقٌ للكتب

---

(1) يُنظر: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 199-200.

(2) يورد طه عبد الرحمن وجهين تتميزّ بهما الحجة من الدليل: أولاهما إفادة الغلبة، والأخرى ـ وهي مقصودنا ههنا ـ إفادة الرجوع والقصد، فالحجة أمرٌ نرجع إليه ونقصده. يُنظر: عبد الرحمن، طه: اللسان والميزان أو التكوثر العقليّ، ص 137.

(3) معاني القرآن، ج1، ص 465.

السماوية السابقة وتفصيلٌ للأحكام الشرعية، ونلفت النظر إلى أن تلك الآية وردت في سياق محاجة المشركين.

وفي سياق الحديث نفسه عن الأدوات الحجاجية نقف أيضًا على ما عرض له قدامة حول الأداة (بل) حين انتقد قول عبد الرحمن بن عبد الله القسّ [الطويل]:

أرى هجرها والقتلَ مثلَينِ فاقصروا ملامكـمُ فالقتـلُ أعـفى وأيسرُ

فبيّن أنه «أوجب القتل والهجر أنهما مثلان، ثم سلبهما ذلك بقوله: (إن القتل أعفى وأيسر)، فكأنه قال: إن القتل مثل الهجر، وليس هو مثله... [ورأى قدامة] أن هذا الشاعر أراد أن يقول: بل القتل أعفى وأيسر، ولو قال: (بل) لكان الشعر مستقيمًا، لأن مقام لفظة (بل) مقام ما ينفي الماضي ويثبت المستأنف، لكنه لـمّا لم يقلها، وأتى بجمع الإثبات ونفيه استحال شعره»[1]. ويظهر لنا أن قدامة ألمح إلى وجود الحجاج في ذلك البيت الشعريّ بأمارة كلامه على الأداة (بل) التي أغفل الشاعر ذكرها في معالجةٍ منطقيةٍ تتمثّل في بيان عدم جواز الجمع بين النفي والإثبات.

أمّا عبد القاهر فقد تكلّم على الأدوات الحجاجية في غير مكانٍ من كتابه (الدلائل)، وذلك في معرض حديثه عن نظريته في (النظم) التي تقوم على توخّي قوانين النحو والسير عليها، فالاشتباك بين الأدوات الحجاجية ونظرية النظم واضحٌ؛ إذ كل ذلك ينخرط في الدرس النحويّ، وهذا ما عنيناه في كلامنا على انبعاث الحديث عن الأدوات من مراعاة النظم والتركيب.

(1) نقد الشعر، ص 171-172.

ومن النصوص التي تكلّم فيها عبد القاهر على الأدوات ما في كلامه على ما أسماه (الموهوم)، فالموهوم أراد به الخبر المعرّف بالألف واللام الذي يفيد إظهار المعنى، وتقوية حكمه من خلال تقديره في الوهم، «ويزداد هذا المعنى ظهورًا بأن تكون الصفة التي تريد الإخبار بها عن المبتدأ مجراةً على موصوفٍ؛ كقول ابن الروميّ [الطويل]:

هو الرجلُ المشروكُ في جلِّ مالهِ ولكنّـه بالمجـدِ والحمـدِ مفردُ

تقديره، كأنه يقول للسامع: فكّرْ في رجلٍ لا يتميّز عُفاته وجيرانه ومعارفه عنه في ماله وأَخْذِ ما شاؤوا منه، فإذا حصلت صورته في نفسك، فاعلم أنه ذلك الرجل. وهذا فنٌّ عجيب الشأن وله مكانٌ من الفخامة والنبل، وهو من سحر البيان الذي تقصر العبارة عن تأدية حقّه، والمعوّل فيه على مراجعة النفس واستقصاء التأمّل»[1]. فالألف واللام اللتان للتعريف تعملان عمل الأدوات الحجاجية في توكيدهما المعنى إذا جاءتا على معنى التقدير والوهم. ومثلهما ما تفعله (الذي)؛ يقول عبد القاهر: «ليس شيءٌ أغلب على هذا الضرب الموهوم من (الذي)، فإنه يجيء كثيرًا على أنك تقدّر شيئًا في وهمك ثم تعبّر عنه بالذي، ومثال ذلك قوله [الطويل]:

أخـوك الذي إن تدْعُـهُ لملمّـةٍ يجبْك وإن تغضبْ إلى السيفِ يغضبِ»[2]

وهذا دلالته كدلالة الألف واللام. وثمّة استعمالٌ آخر لـ(لّذي) يتعلّق بالحجاج من حيث إنه إذا جاءت بعدها جملةٌ فلا بدّ أن يعلمها السامع، أو

(1) دلائل الإعجاز، ص 183.

(2) المصدر نفسه، ص 184.

بتعبيرٍ آخر أن (الذي) تُجتلب ليُتوصّل بها إلى وصف المعارف (الأمور التي يعرفها السامع) بالجمل[1]، فيكون ما بعد (الذي) حجّةً للعلم بها. والكلام نفسه ينطبق على (إنّما) في وجوب أن يكون ما بعدها معلومًا، فيكون حجّةً؛ يقول عبد القاهر: «اعلم أن موضوع إنّما على أن تجيء لخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحّته أو لما ينزل هذه المنزلة»[2].

ومن الأدوات التي يتوكّد بها المعنى أدوات التشبيه، فالتشبيه سبيلٌ تُتّخذ للإثبات والإقناع، ويشير عبد القاهر إلى أن الأداة (كأنّ) أقوى في الإثبات من الكاف، فثمّة فرقٌ بين أن تقول: (زيدٌ كالأسد)، وأن تقول: (كأنّ زيدًا الأسد)، فأنت تزيد في الثاني «زيادةً لم تكن في الأول، وهي أن تجعله من فرط شجاعته وقوة قلبه وأنه لا يروعه شيءٌ، بحيث لا يتميّز عن الأسد ولا يقصّر عنه، حتى يُتَوهّم أنه أسدٌ في صورة أدميٍّ»[3].

ويشير أيضًا إلى القوّة الحجاجية للأداة (إنّ) التي تفيد التأكيد، لأنها، كما يؤكّد عبد القاهر، قد استقرّت في الكتب كذلك، والتأكيد يتأتّى من أنها تدخل على خبرٍ ظنّيٍّ، وهو ما اصطُلح عليه اسم (الخبر الطلبيّ) إذا كان مؤكّده واحدًا، وإذا كان أكثر كان (الخبر إنكاريًّا)، ويرى عبد القاهر أنها «تزداد حسنًا إذا كان الخبر بأمرٍ يبعد مثله في الظنّ ولشيءٍ قد جرت عادة الناس بخلافه كقول أبي نُوَاس [السريع]:

عليكَ باليأسِ من الناسِ ... إنّ غنى نفسكَ في الياسِ

---

(1) يُنظر: المصدر نفسه، ص 200.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص 330.

(3) يُنظر: المصدر نفسه، ص 258.

فقد ترى حسن موقعها، وكيف قبول النفس لها، وليس ذلك إلاّ لأن الغالب على الناس أنهم لا يحملون أنفسهم على اليأس، ولا يَدَعون الرجاء والطمع، ولا يعترف كل أحدٍ ولا يُسلِّم أن الغنى في اليأس. فلـمّا كان كذلك، كان الموضع موضع فقرٍ إلى التأكيد، فلذلك كان من حسنها ما ترى»[1].

وبيّنا آنفًا أن وظيفة الأداة الحجاجية الربط بين الحجج، ويُظهر لنا عبد القاهر أن هذه الوظيفة تتحصّل من الأداة (إنّ)، ولتقديم صورةٍ جليّةٍ عن ذلك نسوق ما قاله فيها، وهو:

* «هل شيء أبين في الفائدة، وأدلّ على أن ليس سواءً دخولها وأن لا تدخل، من أنك ترى الجملة، إذا هي دخلت ترتبط بما قبلها وتأتلف معه وتتّحد به، حتى كأن الكلامَين قد أفرغا إفراغًا واحدًا وكأن أحدهما قد سُبك في الآخر»[2].

* «أمّا جعلها، إذا جمع بينها وبين اللام نحو: (إنّ عبد الله لقائمٌ)، للكلام مع المنكر فجيّدٌ؛ لأنه إذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة إلى التأكيد أشدّ، وذلك أنك أحوج ما تكون إلى الزيادة في تثبيت خبرك، إذا كان هناك من يدفعه وينكر صحّته، إلا أنه ينبغي أن يعلم أنه كما يكون للإنكار قد كان من السامع، فإنه يكون للإنكار أو يرى أن يكون من السامعين. وجملة الأمر أنك لا تقول: (إنه لكذلك) حتى تريد أن تضع كلامك وضع من يزع فيه عن الإنكار»[3].

(1) المصدر نفسه، ص 325.

(2) المصدر نفسه، ص 316.

(3) المصدر نفسه، ص 327.

* «[تحلّ (إنّ) محلّ الفاء وتأخذ معناها] إذا كان مصدرها مصدر الكلام يُصحَّح به ما قبله، ويُحتجّ له، ويبيّن وجه الفائدة فيه.

ألا ترى أن الغرض من قوله إن ذاك النجاح في التبكير جله أن يبين المعنى في قوله لصاحبيه بكرا وأن يحتج لنفسه في الأمر بالتبكير ويبين وجه الفائدة فيه»[1]. فالأداة (إنّ) تفيد الربط بين فِقَر الكلام (الحجج أو الحجج والنتائج)، وهي تأتي للتأكيد، وفي سياق الردّ على المنكرين، وزيادة على ذلك تدخل في عملية الإقناع والاحتجاج.

ويرى عبد القاهر أنّ ثمّة أداةً تدلّ على الاشتراك بين ما قبلها وما يليها، وهي الواو العاطفة، التي تأتي أصلًا للدلالة على الإشراك بين المتعاطفين في الحكم الذي يقتضيه الإعراب[2]، هذه هي دلالتها النحوية. أمّا الدلالة التي يمكن وصفها بالدلالة التداولية، فتظهر في قوله: «لا يُتصوّر إشراك بين شيئين حتى يكون هناك معنى يقع ذلك الإشراك فيه»[3]. وذلك ما يسوّغ كيف أنهم «عابوا أبا تمّامٍ في قوله [الكامل]:

لا والذي هـو عالـمٌ أنّ النـوى   صـبرٌ وأنّ أبـا الحسـين كريـمُ

وذلك لأنه لا مناسبة بين كرم أبي الحسين ومرارة النوى ولا تعلق لأحدهما بالآخر وليس يقتضي الحديث بهذا الحديث بذاك»[4].

(1) المصدر نفسه، ص 323.
(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص 222.
(3) المصدر نفسه، ص 224.
(4) المصدر نفسه، ص 225.

ويتكلّم عبد القاهر، كذلك، على أداة الحصر (إلاّ) مع حرف النفي (إنْ) وما تفيده من تقريرٍ وإثباتٍ وتأكيدٍ، فيذكر أنّ «ممّا جاء فيه الإثبات بـ(إنْ) و(إلاّ) على هذا الحدّ قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓۚ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ وَقُرۡءَانٞ مُّبِينٞ﴾ [يس: 69]، وقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۞ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3-4] أفلا ترى أن الإثبات في الآيتين جميعًا تأكيدٌ وتثبيتٌ لنفي ما نُفي؟ فإثبات ما عُلِّمه النبيّ ـ ﷺ ـ وأُوحي إليه ذكرًا وقرآنًا تأكيدٌ وتثبيتٌ لنفي أن يكون قد عُلّم الشعر، وكذلك إثبات ما يتلوه عليهم وحيًا من الله تعالى تأكيدٌ وتقريرٌ لنفي أن يكون نطق به عن هوًى»(1). فبالجملة المبنية على أسلوب الحصر تتأكّد الجملة التي قبلها، فنخرج إلى أننا أمام سياقٍ حجاجيٍّ تكون فيه الجملة الأولى مقدّمةً والثانية حجّةً يُحتجّ بها عليها.

كما يتكلّم على (إنّما)؛ إذ يقول: «اعلم أنّك إذا استقريتَ وجدتها أقوى ما تكون وأعلق ما ترى بالقلب إذا كان لا يُراد بالكلام بعدها نفسُ معناه، ولكن التعريضُ بأمرٍ هو مقتضاه؛ نحو أنّا نعلم أنْ ليس الغرض من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [الزمر: 9] أن يعلم السامعون ظاهر معناه، ولكن أن يذمّ الكفّار، وأن يقال إنهم من فرط العناد ومن غلبة الهوى عليهم في حكم من ليس بذي عقل، وإنكم، إن طمعتم منهم في أن ينظروا ويتذكروا، كنتم كمن طمع في ذلك من غير أولي الألباب، وكذلك قوله: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخۡشَىٰهَا﴾ [النازعات: 45]، وقوله عزّ اسمه: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُم بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [فاطر: 18]. المعنى على أنّ من لم تكن له هذه الخشية فهو كأنّه ليس له أذنٌ تسمع وقلبٌ

(1) المصدر نفسه، ص 230-231.

يعقل، فالإنذار معه كلا إنذار. ومثال ذلك من الشعر قوله [المديد]:

أنـا لـم أُرزَقْ محبّتهـا		إنّمـا للعبـدِ مـا رُزِقَـا

الغرض أن يُفهمكَ من طريق التعريض أنّه قد صار ينصح نفسه، ويُعلِم أنه ينبغي له أن يقطع الطمع من وصلها، وييأس من أن يكون منها إسعافٌ»[1]. فهذا طريقته أقرب بطريقة المجاز في عدم التصريح، وفي أنه أبلغ من التصريح، كما أن المجاز أبلغ من الحقيقة.

ولعبد القاهر كلامٌ آخر حول حجاجية الأداة (إنّما)، حيث يبيّن أنّها «تدخل في الشيء على أن يُخيّل فيه المتكلّم أنّه معلومٌ، ويدّعي أنّه من الصحّة بحيث لا يدفعه دافعٌ كقوله:

إنّمـا مُصعـبٌ شـهابٌ من الله		. . . .

ومن اللطيف في ذلك قول قَتَب بن حِصْن [الطويل]:

ألا أيّهـا النـاهي فَـزَارَةَ بعدمـا		أجـدتَ لغـزوٍ إنّمـا أنـتِ حالـمُ

ومن ذلك قوله تعالى حكايةً عن اليهود: ﴿ **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ** ﴾ [البقرة: 11] دخلت (إنّما) لتدلّ على أنّهم حين ادّعوا لأنفسهم أنهم مصلحون أظهروا أنهم يدّعون من ذلك أمرًا ظاهرًا معلومًا، وكذلك أكّد الأمر في تكذيبهم، والردّ عليهم، فجمع بين (ألا) التي للتنبيه و(إنّ) التي للتأكيد، فقال: ﴿ **أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ** ﴾ [البقرة: 12]»[2].

(1) المصدر نفسه، ص 354-355.

(2) المصدر نفسه، ص 357-358.

فكون (إنّما) ترد في مستهلّ كلامٍ لا يمكن أن يدفعه دافعٌ، كما يذكر عبد القاهر، يعني أنّها تعزّز من قوة الحجّة. وفي نفس السياق وردت الأداة (ألا) التنبيهية في الآية الأخيرة ليُشرّع إمكان دلالتها على الإقناع.

* * *

الفصل الثالث
الإنجاز التداوليّ

تتجلّى علاقة الوظيفة الإنجازية بالتأثير التداوليّ في أن إنجاز أيّ عملٍ لا بدّ أن يسبقه أثرٌ ما يُحدثه المتكلّم في المتلقّي يدفعه إلى القيام بالعمل. فنظرية أفعال الكلام Speech acts التي تنزع إلى تحقيق تلك الوظيفة أصلًا تنظر إلى اللغة على أنها «أداة لتغيير العالم وصنع أحداثه والتأثير فيه»[1]. ولـمّا كان مجال التداول هو اللغة الطبيعية، «فإن (الفعل الكلاميّ) يعني: التصرّف أو العمل الاجتماعيّ أو المؤسّساتيّ الذي ينجزه الإنسان... بمجرّد تلفّظه بملفوظاتٍ معينةٍ، ومن أمثلته: الأمر، والنهي، والوعد، والسؤال، والتعيين، والإقالة، والتعزية، والتهنئة»[2]. فالإنجاز إجراء تداوليّ تأثيريّ يرتكبه المرسل في تأثيره بالمتلقي، فهو فعليًّا إنجاز لغوي من جهة المرسل، وإنجاز سلوكي من جهة المتلقي يُحدِثه المرسل، إن الإنجاز إجراء، وهو وظيفة بما هو إجراء.

وتجب الإشارة إلى أن مصطلح (أفعال الكلام) ورد في صيغٍ مختلفة، فأحيانًا تُذكر لفظة (عمل) بدلًا من (فعل)، أمّا نحن فرجّحنا الفعل؛ لأنه يرتبط بالمعنويّ لا الماديّ، ومن ثمّ فإنه لا يحتاج إلى جهدٍ[3]. وأحيانًا يُستعمل

(1) صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص 11.

(2) المصدر نفسه، ص 10.

(3) يُنظر: أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، ص 134- 135.

(القول) أو (اللغة) بدلًا من (الكلام)، فيقال: أفعال اللغة أو أفعال القول، وكان أن وقع الاختيار على الكلام لأنه، بحسب ابن جنّي، يستقلّ بنفسه خلافًا للقول[1]، ولأنه يدلّ بلفظه على التخاطب خلافًا للّغة، ولأنه دالٌّ على القوّة والشدّة[2]؛ أي التأثير.

❋ ❋ ❋

(1) يُنظر: الخصائص، ج1، 17.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، ج1، ص13.

المبحث الأوّل
أفعال الكلام عند أوستين وسيرل

تبيّن في كلامٍ مجملٍ سابقٍ أن الفضل في تأسيس نظرية أفعال الكلام يعود إلى أوستين وتلميذه سيرل، فوجب إجراء الحديث عن جهودهما بما من شأنه أن يسلّط الضوء على هذا المفهوم وبُعده التداوليّ. فنذكر أن أوستين يميّز الأقوال الخبرية التي تصف الواقع وتخضع للتقييم صدقًا أو كذبًا من الأقوال الإنشائية التي ليس لها قيمة الحقيقة وتُستعمل لصنع شيءٍ ما[1]، وبمعنى آخر: الأقوال الإنشائية هي تلك التي لا تصف ولا تُخبر ولا تُثبت أمرًا ما على وجه الإطلاق، ولا تدلّ على تصديقٍ أو تكذيبٍ، ويكون النطق بها إنجازًا لفعلٍ أو إنشاءً لجزءٍ منه[2]، «وهي لا تصف أعمالاً؛ بل هي في حدّ ذاتها أعمالٌ»[3]. ووفقًا لهذا التمييز تخضع الأقوال الإنشائية لا لمعيار الصدق والكذب كما هو شأن الإخباريات، إنما لمعيار النجاح أو الإخفاق[4]، أو لمعياري القبول ومناسبة

---

(1) الحباشة، صابر: التداولية والحجاج؛ مداخل ونصوص، ص 76.

(2) يُنظر: أوستين، جون لانكشو: نظرية أفعال الكلام العامّة؛ كيف ننجز الأشياء بالكلام، ص 16.

(3) بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 54.

(4) روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص 29.

الاعتبار[1]. وحتى يزيل أوستين الشكَّ المتأتّيّ من تداخل ذينك القسمين يقدّم تمييزًا آخر «يقرّ [فيه] بأن كل جملةٍ تامةٍ مستعملةٍ تقابل إنجاز فعلٍ لغويٍّ واحدٍ على الأقل. ويميّز بين ثلاثة أنواعٍ من الأفعال الكلامية [داخل الأقوال الإنشائية]: العمل الأول هو الفعل القوليّ، وهو الفعل الذي يتحقّق ما إن نتلفّظ بشيءٍ ما؛ أمّا الثاني فهو الفعل المتضمّن في القول، وهو الفعل الذي يتحقّق بقولنا شيئًا ما؛ وأمّا الثالث فهو فعل التأثير بالقول، وهو الفعل الذي يتحقّق نتيجة قولنا شيئًا ما»[2].

ولم يكتفِ أوستين بتصنيف الأفعال الكلامية بل راح يضع شروطًا لنجاحها، هي: الشروط التمهيدية التي تقتضي مناسبة السياق، وأن يمتلك الشخص الذي يريد إنجاز العمل السلطة التي تخوّله القيامَ به، وشروط النزاهة بأن يكون ذلك الشخص نزيهًا، والشروط الجوهرية التي تفيد أن يلتزم ذلك الشخص بربط قوله بمقاصده وعقائده[3]. وانطلاقًا من الشروط الأخيرة (ربط المقاصد بالأفعال الكلامية)، أي ربط اللغة بالحالات الذهنية اقترح سيرل مبدأ (قابلية الإبانة) الذي يفيد أنه يجب على المتكلّم أن يلتزم بصدق قوله،

(1) يُنظر: أوستين، جون لانكشو: نظرية أفعال الكلام العامّة؛ كيف ننجز الأشياء بالكلام، ص 39.

(2) روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص 31-32. نشير إلى أن عبد القادر قنيني كانت له ترجمة أخرى لتلك الثلاثية، فهي عنده: فعل الكلام، وقوّة فعل الكلام، ولازم فعل الكلام. يُنظر: أوستين، جون لانكشو: نظرية أفعال الكلام العامّة؛ كيف ننجز الأشياء بالكلام، ص 123.

(3) يُنظر: أوستين، جون لانكشو: نظرية أفعال الكلام العامّة؛ كيف ننجز الأشياء بالكلام، ص 102-103. والحباشة، صابر: التداولية والحجاج؛ مداخل ونصوص، ص 83-84-85.

كما يفيد بمقتضى ذلك اتّسام الحالات الذهنية بالشفافية. فيغدو بمَكِنتنا اختزال ملاحظة تلك الحالات بملاحظة الجمل المعبّرة عنها. وانطلاقًا من كل ذلك تقترب نظرية الأفعال الكلامية مع المنظّرين الأوائل كأوستين وسيرل من السلوكية و[المقامية]، وتبتعد عن المعرفية و[اللسانية]؛ ومن ثمّ تحول دون تطوّر الدراسات التداولية، ولم ينفتح أمامها الباب للتطوّر إلاّ داخل منوال النظام الترميزيّ الاستدلاليّ مع گرايس وسبربر وولسن[1].

ونبيّن أن تصنيف الأفعال الكلامية عند كلٍّ من أوستين وسيرل يخضع لاعتبارين اثنين: الأول يتعلّق بطبيعة الأفعال كما في التصنيف الثلاثيّ المذكور لأوستين الذي اعتدّ به سيرل بصنف الأفعال المتضمّنة في القول (الإنجازية) فقط[2]، الصنف الذي يُعدّ مركزيًّا في نظرية الأفعال الكلامية[3].

أمّا التصنيف الآخر فيأخذ بالاعتبار القوّة أو المقاصد أو الوظائف التي يحملها الكلام. وهنا نقف عند أوستين على خمسة أصناف من الأفعال، ترجع أساسًا إلى الصنف الثاني من تصنيفه الثلاثيّ الآنف، وهو قوة فعل الكلام أو العمل المتضمّن في القول. ولا بدّ من تأكيد أن أوستين بعد مدٍّ وجزرٍ، وبعد ما أسماها هو ثرثرةً، انتهى إلى قبول هذه الأصناف، وهي: الأفعال الحُكمية Verdictifs التي تقوم على الإعلان عن حُكمٍ يتأسّس على بداهةٍ أو أسبابٍ وجيهةٍ تتعلّق بقيمةٍ أو حدثٍ كإخلاء الذمّة والتبرئة. والأفعال التمرّسية

(1) يُنظر: روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص 43-44.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، ص 33.

(3) يُنظر: العزاوي، أبو بكر: اللغة والحجاج، ص 121.

Exercitifs التي تقوم على إصدار قرار لصالح سلسلة أفعالٍ أو ضدّها كـ(ـأمر وتأسّف). وأفعال التكليف Commissifs التي تفيد التزام المتكلّم بالفعل كـ(ـوعد). والأفعال العرْضية Expositifs التي تُستعمل لعرض مفهومات أو توضيح استعمال كلماتٍ أو ضبط مراجع كـ(أكّد وفسّر ونقل أقوالًا). والسلوكيات Comportementaux قوالاً أقوالا التي تعبّر عن مواقف تجاه سلوك الآخرين أو مصائرهم كالشكر والتعزية والاحتجاج[1]. والحقّ أنّ أوستين بعد أن أطال في تمحيصاته وتصنيفاته، وبعد أن توصّل أخيرًا إلى ذلك التصنيف الخماسيّ لأفعال الكلام يردف ذلك بالإقرار بأنّه ليس مسرورًا ولا راضيًا عنه، وأنه بحاجةٍ إلى إعادة نظرٍ كون تلك الأصناف متداخلةً فيما بينها.

على أنّ ما يُحسب لأوستين أنه أعطى تحليل اللغة العادية أهميةً كبرى لم تكن لها آنذاك؛ إذ لم تعد دراسة البنية التركيبية للّغة مقصدًا وهدفًا، بل أصبحت وسيلةً لإدراك الحقائق والوقائع، ومن ثمّ إدراك العالم من حولنا، ويتحقّق ذلك من خلال التواصل على أساس الاتّفاق (المواضعة)، الاتّفاق الذي يتحقّق بين الكلمات والأشياء في الخارج، فالعمل على ذلك الاتّفاق هو الذي يضبط كثرة الاختلافات والملابسات التي تحملها اللغة العادية، وإن لم يبدُ الأمر بهذه البساطة. ثمّ إنّ أوستين لـمّا أعطى اللغة تلك الأهمية راح يبحث فيها، فوجد أنّ الوحدة الأساسية لها تتمثّل في الأفعال الكلامية التي تمثّل أيضًا الأساس الأول في التواصل، ومن هذا المنطلق أعاد النظر في الترتيب

---

(1) يُنظر: أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 62-63. وأوستين، جون لانكشو: نظرية أفعال الكلام العامّة؛ كيف ننجز الأشياء بالكلام، ص 186-187-188.

التقليديّ لتلك الأفعال في الخبر والإنشاء، كما أعاد النظر في الصدق والكذب المميزَين أحدهما من الآخر، ورأى أن الفيصل في درس اللغة والأفعال لفهم العالم هو التواصل والاتّفاق المحكومان بالسياق والمناسبة[1].

أمّا سيرل فيقترح تصنيفًا آخر يتألّف كذلك من خمسة أصنافٍ من الأفعال الإنجازية هي: التأكيدات Assertifs وهي أفعالٌ ذات قوّةٍ إنجازيةٍ تطابق الواقع وتهمّ مصلحة المتكلّم وتشير إلى علاقتها بسياق الإنجاز كـ(لخّص واستنبط). والأوامر Directifs التي تقتضي حصول المتكلّم بوساطتها على قيام المستمع بشيءٍ ما كـ(أمر وترجّى). والالتزامات Commissifs وهي نفسها أفعال التكليف عند أوستين. والتصريحات Expressifs وهي تعبّر عن حالاتٍ نفسيةٍ ضمن شروط الإخلاص، وهي بخلاف التأكيدات لا تطابق الواقع كـ(شكر واعتذر ورحّب). والإدلاءات Déclarations التي تُنجز بمجرد الإعلان عنها كـ(أقدّم استقالتي وأعينكَ رئيسًا)، والإدلاءات تتطلّب إلى جانب القواعد اللسانية قواعد مقاميةً (مكانة تؤهّل المتكلّم تقديم إدلاءٍ ما أو مؤسّسة ذات سلطةٍ مخوّلةٍ للإدلاء).

لقد ساعدتْ سيرل في تصنيفه هذا الشروطُ التي وضعها لتكفل للأفعال المتضمّنة في القول النجاح. وهذه الشروط ذات تقسيم سداسيّ تتمثّل في: «القواعد التحضيرية ذات الصلة بمقام التواصل (يتحدّث المتخاطبون اللغة نفسها ويتحدّثون بنزاهةٍ). وقاعدة المحتوى القضويّ (يقتضي الوعد من القائل

(1) يُنظر: بغوره، الزواوي: الفلسفة واللغة؛ نقد المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة، ص 105-106.

أن يسند إلى نفسه إنجاز عملٍ في المستقبل). والقواعد الأوّلية المتعلّقة باعتقاداتٍ تمثّل خلفيةً (يتمنّى مَن تلفّظَ بأمرٍ أن يُنجَز العمل الذي أمر به، وليس بديهيًّا أن يُنجز دون هذا الأمر). وقاعدة النزاهة ذات الصلة بالحالة الذهنية للقائل (ينبغي عليه أن يكون عند الإثبات أو الوعد نزيهًا). والقاعدة الجوهرية التي تحدّد نوع التعهّد الذي قدّمه أحد المتخاطبين (يقتضي الوعد أو التقرير التزام القائل بخصوص مقاصده أو اعتقاداته). وقواعد المقصد والمواضعة التي تحدّد مقاصد المتكلّم والكيفية التي ينفّذ بها هذه المقاصد بفضل المواضعات اللغوية كما ذُكر آنفًا»[1].

إن هذه القواعد، كما تبيّنَ، هي أوسع من قواعد أوستين غير أنّها لا تخلو من التكرار كما أن الارتباك فيها بادٍ، ولعلّ ذلك ما دعاه إلى أن يردف حديثه عن تلك القواعد بالكلام على مقاييس خاصّةٍ بالأفعال الإنجازية تقوم على اختلافاتٍ محدّدة تُعين على تقسيم تلك الأفعال، وكان لتلك المقاييس الأثر البارز في تقسيمه الخماسيّ السالف الذكر[2].

وبيّن أوستين أن من تلك الاختلافات ما يرجع إلى غاية الفعل (الإفادات)، ومنها ما يتعلّق بترتيب الكلمات لتلائم الواقع (صحّة الإحالة)، ومنها ما يمسّ الحالات النفسيّة المعبّر عنها، ومنها ما يرتبط بحدّة أو درجة الالتزام المعبَّر عنه، ومنها ما يخضع للوضعية أو المنزلة التي يحتلها المتكلّم والمستمع، ومنها ما يشرح طرق ارتباط القول بمصالح المتكلّم والمستمع، ومنها ما يتناول العلاقة

(1) روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص 34.
(2) يُنظر: بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 66.

بين الأقوال والسياق الخطابيّ العامّ، ومنها ما يتحدّد بزمن القول، ومنها ما يُترك تقديره للسامع، منها ما يتعيّن بحسب خضوعه للمؤسّسات خارج اللسانيّة، ومنها ما يرتبط بالإنجاز، ومنها ما يتعلّق بأسلوب الإنجاز[1].

وثمّة تقسيمٌ آخر لسيرل يبدو أكثر نضجًا، يقوم على ثلاثة أقسام، وهي: الأفعال التعبيرية، وهي جملة الأفعال الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية، وهي تقوم على الوحدات اللسانية التامّة. أمّا الفعل الغرضيّ، فهو الذي يحدّد الطريقة التي نستعمل بها التعبير، وهو ذو بعدٍ تداوليٍّ. وأمّا الفعل التأثيريّ فهو ما يحدثه المتكلّم في المتلقّي من تأثيرٍ على مشاعره وفِكَره نتيجةً لكلامه[2]. وثمّة قسمٌ رابعٌ نسبه أحمدُ المتوكّل إلى سيرل، وهو الفعل القضويّ الذي يحدث حين نحيل على شيءٍ أو شخصٍ أو حدثٍ أو واقعةٍ... ونحمل عليه عبارةً ما[3]. وقد ذكره أيضًا فان دايك، على أنه لم ينسبه إلى سيرل[4]. يتكلّم سيرل على شروط نجاح الأفعال الطلبية المتميّزة عن غير الطلبية (الالتماس)، تلك التي يمثّل تحقيقها سمةً غير مباشرةٍ للطلبيات، فيبيّن أن تلك الشروط تتمثّل في «قدرة المخاطب على إنجاز العمل المطلوب منه، ورغبة المتكلّم في إنجاز المخاطَب العمل الذي طلبه منه، واحتمال إنجاز المخاطَب للعمل في المستقبل، وموافقة

(1) أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 63-64-65-66.

(2) يُنظر: بغوره، الزواوي: الفلسفة واللغة؛ نقد المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة، ص 107-108.

(3) دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي، ص 109.

(4) النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ص 263.

المخاطَب على إنجاز العمل، والتحفيز على إنجاز العمل، والتوليف بين الجهات السابقة والطلبيات الصريحة (الأوامر)»[1].

لقد كانت الأفعال المتضمّنة في الكلام (قوى الفعل الكلاميّ) هي المجال الجوهريّ الذي أجرى فيه كلٌّ من أوستين وتلميذه سيرل تحليلاتهما، واشترطا لها شروطًا منها أن تكون جدّيةً، وبذلك استبعدوا كل الجمل التي ليس لها تلك الصفة من ذلك المجال كالتخييل والكذب وخروج الكلام على مقتضى المقام، غير أن ذلك الإبعاد كانت له أسبابه عند أوستين، تتجلّى في أن الجمل غير الجدّيّة (الطفيلية) تخرج عن الاستعمال العاديّ الذي تبنّاه، وإنما هي من قبيل الأمراض اللغوية التي يرجع النظر فيها إلى نظرية أعراض ضمور اللغة وانحطاطها[2].

أمّا سيرل فقد اتّخذ موقفًا مغايرًا؛ إذ راح يدرس تلك الظاهرة تحت اسم الأفعال الكلامية غير المباشرة، ورأى أن حلّ المشكل الذي يعترض طريق دراسته والمتمثّل في معرفة كيف يتسنّى للمتلقّي فهم المراد؟ إذا كان المتكلّم بطريقةٍ غير مباشرةٍ حين يقول شيئًا ويريد في الوقت نفسه شيئًا آخر. يجيب على ذلك بأن الفهم والتواصل يتحقّقان ههنا بالاعتماد على السياقات اللسانية وغير اللسانية متمثّلةً في المعطيات السياقية (المقامية) والمواضعات الاجتماعية، وفي القدرة الاستدلالية العقلية للمتلقّي، وفي قواعد المحادثة، وخاصّةً مبدأ التعاون الذي حدده كرايس وما شابه ذلك[3].

---

(1) يُنظر: بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 69-70-71.

(2) يُنظر: أوستين، جون لانكشو: نظرية أفعال الكلام العامّة؛ كيف ننجز الأشياء بالكلام، ص 35.

(3) يُنظر: أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، ص 71-72. وبلانشيه، فيليب: التداولية =

ثمّ إنّه في سياق الحديث عن تصنيفات الأفعال الكلامية عند أوستين وسيرل، يرى مسعود صحراويّ أن تصنيف الأفعال الكلامية، وتحديد مجالها الدلاليّ والتداوليّ، وفهم أغراض الكلام لن يكون إلاّ بالرجوع إلى السياقَين الكلاميّ (اللغوي) والمقاميّ، وإلى قصدية المتكلّم، وهذا ما قصّر عنه التداوليّون المعاصرون؛ إذ بدلًا من أن يرجعوا إلى ذلك أتعبوا أنفسهم في محاولة ضبط الأفعال الكلامية بكثرة التصنيفات والتقعيدات[1]. لذلك رأينا أن نقصر دراستنا لأفعال الكلام عند التداوليين الغربيين على ذينك الرجلَين اللَّذَيْن اهتمّا بالسياق والمقاصد، وسنرى لاحقًا كيف أن البلاغيين العرب القدماء نحوا منحى الابتعاد عن التفصيلات المملّة، واعتدّوا بالسياقات الكلامية (اللغوية) والمقامية وبمقاصد المتكلّمين.

❋ ❋ ❋

= من أوستن إلى غوفمان، ص 68-69. وروبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، ص 59.

(1) صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ص 53.

المبحث الثاني
أفعال الكلام الإنشائية في اللغة العربية
(محاولة تأصيل)

يجب أن نوضّح ابتداءً أن الإنشاء في نظرية أفعال الكلام لا يُقصد به معنى الإنشاء المعروف في البلاغة العربية والمقتصر على وجوهٍ معيّنةٍ، والذي يعني إنشاء معنًى بلفظٍ يقاربُهُ في الوجود، إنّما يُقصد به المعنى الواسع في اللغة الذي يفيد ابتكار الشيء وإيجاده في الخارج بعد أن لم يكن[1]، وهو مشتقٌّ من الفعل (Perfom) = أنشأ، ويُستخدم عادةً في اللغة الإنكليزية مع اسم (Action) = الحدث[2]، وهو يفيد الإبانة والإفصاح والتصريح[3].

ومن معاني لفظة (Action) أيضًا الفعل والحركة، والعجيب أننا نجد إشارة لطيفة عند ابن الأثير مجد الدين أبي السعادات (606هـ) ـ نذكرها على سبيل الاستئناس ـ تتعلّق بربط القول بالفعل والحركة، على النحو الذي لمسناه من معاني تلك اللفظة الإنكليزية، حيث بيّن أن «العرب تَجْعل القَول عبارةً عن

(1) يُنظر: أوستين، جون لانكشو: نظرية أفعال الكلام العامّة؛ كيف ننجز الأشياء بالكلام، ص 9. وهذا الفهم مأخوذ عن المترجم.

(2) يُنظر: المرجع نفسه، ص 17.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، ص 83.

جميع الأفعال، وتُطْلِقه على غير الكلام واللسان؛ فتقول: (قال بيدِه)، أي أخَذَ: و(قال بِرْجله)، أي مَشَى. قال الشاعر [الطويل]:

وقالت له العَيْنانِ: سَمْعًا وطاعةً ....

أي أوْمَأتْ: و(قال بالماء على يَدِه)، أي قَلَب: و(قال بثَوْبه)، أي رَفَعه. وكُلُّ ذلك على المجاز والاتِّساع؛ كما رُوِي في حديث السَّهْو (فقال: ما يَقُولُ ذُو اليَدَيْن؟ قالوا صَدَق)[1]. رُوِي أنهم أوْمَأُوا برؤوسِهم. أي نَعم ولم يَتَكلَّموا. ويقال: قال بمعنى أقبَل، وبمعنى مَال، واسْتَرَاح، وضَرَب، وغَلَب، وغير ذلك»[2]. وبهذا المعنى وردت عند الفرّاء في بيانه معنى «قوله: ﴿فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ﴾ [الإسراء: 51] يقال: أَنغض رأسَه أي حَرّكه إلى فوق وإلى أسْفل. وأرانا ذلك أبو زكريا فقال برأسه، فألصقه بحَلْقه ثم رفعه كأنه ينظر إلى السَّقف»[3]. فقوله: (قال برأسه) أي حرّكه، فجاء القول بمعنى التحريك إلى أسفل وإلى أعلى[4].

أمّا معاني الإنشاء المعجمية في اللغة العربية، فتدور حول الخلق والبعث، وتكون في الكلام بمعنى الابتداء والرفع، وتكون في الشعر والخطب بمعنى الإنشاد والإحسان[5]، كما يفيد إحداث الفعل والتدرّج فيه؛ يقول أبو هلالٍ

(1) البخاريّ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ـ ﷺ ـ وسننه وأيامه، ج1، ص 171. ورواية البخاريّ: (فقال: أَكَمَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ، فَقَالُوا: نَعَمْ).

(2) النهاية في غريب الحديث والأثر، ج4، ص 124.

(3) معاني القرآن، ج2، ص 125.

(4) يُنظر: ابن منظور: لسان العرب، مادّة (قول).

(5) يُنظر: المصدر نفسه، مادّة (نشأ).

العسكريّ: «الإنشاء هو الإحداث حالًا بعد حالٍ من غير احتذاءٍ على مثال، ومنه يُقال: نشأ الغلام، وهو ناشئ، إذا نما وزاد شيئًا فشيئًا»[1].

والحقّ أنّ للكفوي كلامًا وجدنا فيه صدًى لما يعتمل في فكرنا، حيث رأى أن «الإنشاء: إخراج ما في الشيء بالقوّة إلى الفعل، وهو كما يطلق على الكلام الذي ليس لنسبته خارجٌ تطابقه أول، كذلك يطلق على فعل المتكلّم، أعني إلقاء الكلام الإنشائيّ كالإخبار... ثم الإنشاء على نوعين: إيقاعيٌّ: أي موضوعٌ لطلب المتكلّم شيئًا لم يكن بعد وطلبيٌّ: أي موضوعٌ لطلب المتكلّم شيئًا من غيره، ثم الإيقاعيّ منه على أنحاءٍ: منها أفعالٌ متصرّفةٌ ماضيةٌ، أو مضارعةٌ حاليةٌ بعد نقلها عن معانيها الأصلية الإخبارية. أمّا الماضي فكألفاظ العقود والفسوخ الصادرة عن المتكلّم حالَ مباشرته العقد والفسخ. وأمّا المضارع فنحو: (أَشهد بالله) و(أقسم بالله) و(أعوذ بالله) الصادرة عنه حين أداء الشهادة والقسم والاستعاذة. ومنها أفعالٌ غير متصرّفةٍ منقولةٍ أيضًا عن معانيها الأصلية الإخبارية بلا استعمالٍ فيها بعد النقل كأفعال المدح والذمّ والمقاربة والتعجب. ومنها حروفٌ كواو القسم وبائه وتائه و(ربّ) و(كم) الخبرية و(لعلّ). ومنها جملٌ اسميةٌ إخباريةٌ بعد النقل أيضًا؛ كقول القائل: (أنت حرّ) و(أنت طالق) و(الحمد لله) على قولٍ، أي حال إعتاقه وتطليقه وحمده.

وكذا الطلبيّ على أنحاءٍ: أمرٌ، ونهيٌ، واستفهامٌ وتمنٍّ، ونداءٌ. وقد يستعملُ مقامُ الأمر صيغَ الإخبار من الماضي والمضارع واسم المفعول والجملة الاسمية، وذلك لاعتباراتٍ خطابيةٍ لطيفةٍ يقتضيها المقام، مثل إظهار الحرص في وقوع

(1) الفروق اللغوية، ص 134.

الأمر المطلوب، والاحتراز عن صورة الأمر رعاية لحسن الأدب، بناءً على أن ظاهر الأمر يوهم علوّ درجة الآمر على درجة المأمور، والقصد إلى المبالغة في الطلب ليكون المأمور مسارعًا في إتيانه بالمطلوب، وغير ذلك من الاعتبارات المذكورة في كتب المعاني»[1].

وللكفوي تقسيمٌ آخر للإنشاء يتجلّى في جانبين: الإنشاء الذي يلتقي مع الإخبار كما في العبارات الشرعية، والإنشاء الذي يُفارق الإخبار إمّا من جهة مطابقة ما في الخارج أو عدمها، وإمّا من جهة مطابقة ما في النفس أو عدمها، والتفريق على الأساس الأول أدقّ؛ يقول: «الإنشاء والإخبار ليسا بممتنعَيْ الاجتماع في كلام الفقهاء، كما في المنقولات الشرعية، فإنّها من جهة أنّ مضمونها لا يثبت إلاّ بها إنشاءٌ، ومن جهة أنّ الشرع قد اعتبر إيقاع مضمونها من المتكلّم لتصحيح الكلام [هي] خبرٌ. والفرق بينهما إنّما هو بين الإنشاء والإخبار عمّا في الخارج تحقيقًا، كما في الإخبارات المحضة. وأمّا الفرقُ بين الإنشاء والإخبار عن خارجٍ ضروريٍّ لم يثبته الشرع اقتضاءً لتصحيح الكلام فأدقُّ من الفرق بين الإنشاء والإخبار عمّا في النفس»[2]. فإنشاء الكلام هو إخراجه من القوّة إلى الفعل، إخراجًا يقتضي إحداثَ شيءٍ لم يكن بأساليب منقولةٍ عن الأخبار، أو طلبًا من الآخر بأسلوبٍ إنشائيٍّ صريح.

أمّا عند المعاصرين من العرب الذين أفادوا من الدرسَين التداوليّ الحديث والعربيّ القديم، فتظهر أفعال الكلام من خلال المقارنة بين ذينك الدرسَين في

(1) الكليات، ص 197-198.

(2) المصدر نفسه، ص 197.

«المعاني والمقاصد والإفادات التي تُستفاد من صيغ التواصل العربيّ وألفاظه، كمعاني الأساليب العربية المختلفة، خبريةً كانت أم إنشائيةً، ودلالات حروف المعاني، ودلالات الخوالف، وأصناف أخرى من الصيغ والأساليب العربية»[1]، كما يرى مسعود صحراوي.

على حين يرى شكري المبخوت أن مصطلح الفعل الكلاميّ يقابل ما يُسمّى في عُرف البلاغة العربية مصطلح (المعنى المراد)، غير أنه آثره على الأخير لأنه ينطوي على دلالاتٍ لا تتوفّر فيه، بل إن المعنى كيفما كانت دلالته: نفيًا أو استفهامًا أو وعدًا يدخل في أفعال الكلام، كما أن الفعل الكلاميّ يمكّننا من تمييز عددٍ من دلالات المعنى كالغرض من الكلام، والدلالات اللفظية الإحالية، وأثر الكلام، وقوته. أمّا الدلالات التي تُفهم من مصطلح (فعلٍ كلاميٍّ) فتتحدّد في: عملية القول، والقوى اللاقولية، والمعنى المدرك من القول، وإنشاء البنية النحوية المتكهّنة في عملية القول، والفعل الإنشائيّ[2].

والحقّ أننا نتبنّى المعاني السابقة كلّها في دلالتها على الإنشاء، ونطمح إلى أن نقدّم مقاربةً موحّدةً لها نؤصّل فيها لنظرية أفعال الكلام بوصفها مشروعًا مهمًّا في عملية التواصل والتداول ونُغني بها ـ إن أمكن ـ الدراسات التداولية البلاغية العربية بالنظر إلى استعمالاتها المتنوّعة بدءًا من اللغة العاديّة صعودًا إلى اللغة الشعرية ثم البيان القرآنيّ، ومن أجل ذلك ننطلق من أن الإنشاء إحداث حدثٍ، والحدث يحمل معناه المصدر أصلًا والفعل تبعًا له ويُشتق منه

(1) التداولية عند العلماء العرب، ص 10.

(2) يُنظر: إنشاء النفي وشروطه النحوية الدلالية، ص 154-155-156.

(على مذهب البصريين)، لأن معنى الحدث في المصدر مطلقٌ، وهو في الفعل مقيّدٌ بالزمن، ثمّ إنّ الحدث/ المصدر هو معنى، فكلّ ما يُبنى عليه إنشاء معنى هو إنشاءٌ، وهو فعلٌ كلاميٌّ، ويجب أن نكون حذرين من استعمال لفظة (معنى) نظرًا إلى اتّساع مدلولها، فنخصّصها بمفهوم (الإفادة)، ومن ثمّ الوظيفة، فالفعل الكلاميّ هو، بهذا المعنى، كل معنى يفيد أو يؤدّي وظيفةً ما، ويتحصّل من استعمال اللغة في مستوياتها كافّةً، إنّها بذلك تدلّ على بعدها التداوليّ، غير أن هذا الكلام يبدو عامًّا وبسيطًا ويحتاج إلى تفصيلٍ:

نحاول ههنا إدماج أشكال الفعل الرئيسة في التداولية بتجلّيات المعنى الذي يقدّم وظيفةً ما في اللغة العربية، ونعتمد تقسيمًا يتحدّد من خلال المستويَين: النحويّ (اللسانيّ)، والبلاغيّ (التداوليّ)، فلدينا خمسة أشكالٍ يحملها معنى الفعل هي: الفعل الصوتيّ (اللفظي)، والفعل القضويّ (المعنوي)، والفعل المتضمّن في القول، والفعل الناتج عن القول، والفعل غير المباشر، وهذه يمكن جمعها تحت بابين كبيرين، معوِّلين في ذلك على المعنى ما دمنا قد أوضحنا أن الفعل الكلاميّ هو إنشاء معنى، وهما: الفعل المباشر: ويدخل فيه الفعلان الأوّلان، ويتأسّس على المواضعة ومطابقة مقتضى الظاهر، ويتجلّى في الاستعمال، والفعل غير المباشر: وتدخل فيه الأفعال الثلاثة الأخيرة، ويقوم على الاتّساع ومخالفة مقتضى الظاهر، ويتجلّى في المقام.

أمّا ما يدخل في الفعل المباشر من المعاني النحوية فمعاني الأدوات الموضوعة لها (مثلًا: «على» للاستعلاء، و«في» للظرفية، و«مع» للمصاحبة...)، واستعمال الألفاظ لموضوعاتها ومحالّها (مخاطبة الملوك بألفاظٍ تختلف عنها في مخاطبة العامّة، الألفاظ الرقيقة للغزل، والفخمة للمديح، وفي القرآن الكريم

نلحظ رقّة ألفاظ القسْم المدنيّ وميلها إلى الترغيب، على حين أن ألفاظ القسْم المكّيّ تبدو جزلةً وتميل إلى الترهيب، وفيه المطر والريح للشرّ، والغيث والرياح للخير...) ومعاني التراكيب غير المنزاحة (مثلًا: الجملة الفعلية للتجدّد، والجملة الاسمية للثبوت، الجملة الشرطية مع إنْ تفيد التشكيك، ومع إذا تفيد اليقين، والاستفهام بأدواته يفيد طلب الجواب...)، ومراعاة الحال (الخالي الذهن يُلقى إليه الكلام بلا توكيد، والمنكر يحتاج توكيدًا، مراعاة التخييل في الشعر والإقناع في الخطابة...)، هذه هي الأصول الراسخة التي بُنيت على أساس عُرف الاستعمال، يمثّل الخروج عنها بناءً للنوع الثاني من الأفعال الكلاميّة التي هي الأفعال غير المباشرة التي تمثّل الجانب الرحب والحيويّ من اللغة، والتي تُبنى على الاتّساع والمجاز وتُضبط بالمقام.

ونشير إلى أن هذا التأصيل لا يتعارض مع واقع استعمال اللغة العربية وأشكاله، كما لا يتعارض مع التراث الذي نبني عليه، والقراءة العاديّة لنصوص التراث وتقعيداتها في النحو والبلاغة والنقد تكشف عن ذلك.

إذًا فنظرية أفعال الكلام في اللغة العربية تتمثّل في المعنى الرئيس للفظة (إنشاء) وهو المعنى الذي يظهر بوصفه وظيفةً في مستويات اللغة كافّةً: الأدوات والألفاظ والتراكيب، إن بجريانها على أصولها، وإن بخروجها عنها. ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ لذلك صدًى واسعًا في كتابي تمّام حسّان: (اللغة العربية؛ معناها ومبناها)، و(الأصول) بوصفهما دراسةً لمستويات اللغة ووظائفها[1].

(1) يُنظر: اللغة العربية معناها ومبناها. والأصول؛ دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، النحو ـ فقه اللغة ـ البلاغة.

ثمّ إننا نتمثّل لتأكيد صلة هذا المشروع بلغتنا وتراثها بعمل السكّاكيّ الذي استعرنا منه بعض الألفاظ، وهي (مراعاة مقتضى الظاهر، والخروج عليه). وهذان مصطلحان استعملهما في علم المعاني، وأيضًا (التصريح = المباشرة، والكناية= لا مباشرة) اللّذان استعملهما في علم البيان[1]، كما استعرنا منه مصطلح (الإفادة) الذي كان عنده إحدى الكلمات المفاتيح في تعريفه علم المعاني[2]. ونشير إلى أننا رجعنا في انتقاء الاصطلاحات إلى السكّاكيّ؛ لأنه أوّل من أسّس البلاغة، وقعّد لها، وفصّل فيها على ذلك الأساس الذي سرنا عليه في ذلك التأصيل حتى بدا عملنا كأنه محاكاةٌ لما قدّمه. والعمدة في فهم الكلام المباشر، كما قلنا، المواضعة (المعارف المشتركة)، أمّا فهم الكلام غير المباشر فبمعرفة سياقه المقاميّ الذي تنزّل فيه والذي من أجله خرج عن الاستعمال، كما يدخل في الفهم والإفهام معرفة المقاصد وظروف الكلام ومدى الخضوع لقواعد المحادثة، وغير ذلك ممّا أشرنا إليه في مجمل بحثنا هذا.

❊ ❊ ❊

(1) يُنظر: مفتاح العلوم، ص 259- و263.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص 247.

المبحث الثالث

أفعال الكلام والبلاغة العربية

تنكشف الأفعال الكلامية، وتحديدًا الأفعال غير المباشرة، في البلاغة العربية من جوانب عدّةٍ أظهرها هو في ظاهرة (الخروج عن مقتضى الظاهر) التي يدخل فيها جلّ أبواب علم المعاني، هذا إن لم يكن كلّها، ولا سيّما أسلوبا الخبر والإنشاء، كما تنكشف في ظاهرة (مخالفة الألفاظ للوضع) التي تدخل فيها الأشكال المجازية من علم البيان، كذلك في بعض المحسّنات البديعية كالمبالغة، والمدح بما يشبه الذمّ وعكسه، والمذهب الكلاميّ، والمشاكلة، والاستخدام، وغير ذلك. كما أنّ أنواع الطلب تدخل في الأفعال المتضمّنة في الكلام، وفي الأفعال الناتجة عنه. ووجب أن نشير إلى جانب التأثير في البلاغة الذي ينتج كذلك عن الفعل الكلاميّ، وهو يمثّل التجلّي الأبرز؛ لأننا في اتّباعنا لأفنان البلاغة وفنونها نجد أننا نقف على وظيفة التأثير على أنها الوظيفة الأمّ التي تتفرّع عنها سائر الوظائف... وبالجملة يتخصّص الحديث عن تجلّيات أفعال الكلام في البلاغة العربية في النوع الثاني ممّا أصلنا له، وهو الأفعال غير المباشرة التي نرى أنها تهدف إلى التأثير.

وقبل التخلية التي نحن ماضون إليها، لا بدّ من تخليةٍ نرى أنها من أصول الانتهاج، وذلك أننا سنبعد عن ساحة الدرس ما أسميناه الأفعال المباشرة

بصنفيها: الصوتيّ الذي لا تجد له معنى في البلاغة بمعناها الفعليّ (من الفعل)، فإشارات الجاحظ إلى آفات اللسان ممّا يحول دون الفهم والفصاحة [1]هي من متعلّقات المتكلّم لا الكلام، والمحسّنات اللفظية المعروفة في علم البديع تفيد التحسين، أو، بحسب عبارة عبد القاهر، تأليف النَّغَم[2]، فيكون مجالها الأفعال التأثيرية شأنها شأن كل ما له عُلقة بالبلاغة. كما سنستبعد الفعل القضويّ لأنه يحمل دلالة الإخبار المباشر والبسيط، والبلاغة دعوةٌ إلى الإبلاغ الفنّيّ. وربّما سنقصي الفعل الناتج عن الكلام من حيث هو دعوة إلى اتّباع سلوكٍ معيّنٍ بالمعنى المقصود لا من حيث هو إحداث أثرٍ في النفس والفكر، ولعلّ النجاح في إحداث أثرٍ نفسيٍّ أو فكريٍّ في المتلقّي يعني إنجازًا للمعنى المراد (الفعل الكلاميّ). فالبلاغة العربية تُعنى بالجانب التأثيريّ، بل إنها لتتماهى فيه، ذلك الجانب الذي يُعد بعدًا تداوليًّا من جهة دخوله في نظرية الأفعال اللغوية، ومن جهة عدّه وظيفةً تداوليةً عليا. فأفعال الكلام: (المتضمّنة في الكلام)، و(الناتجة عن الكلام)، و(غير المباشرة)، وغيرها، كلّها تصبّ في بوتقة (التـأثيرية).

وظاهرٌ هو التفات البلاغيّين العرب القدماء إلى الوظيفة التأثيرية للكلام البليغ ـ نتكلّم ههنا على الشعر خاصّةً ـ فمن أولئك البلاغيين نذكر الجاحظ الذي تحدّث عن قَدْر الشعر فأورد له مثالًا؛ فقال: «من قَدْر الشعر وموقعه في النفع والضرّ أنّ ليلى بنتَ النضْرِ بن الحارث بن كَلَدَة لـمّا عرضتْ للنبيّ ـ ﷺ ـ

(1) يُنظر: البيان والتبيين، ج1، ص 12- وما بعدها.

(2) يُنظر: دلائل الإعجاز، ص 395.

وهو يطوف بالبيت واستوقفته وجذبت رداءه حتى انكشف مَنكِبُه وأنشدته شِعرَها بعد مقتل أبيها، قال رسول الله ﷺ: (لو كنت سمعت شعرها هذا ما قتلته)»[1]. كما يتجلىّ أثر الكلام (الشعر) في قول الجاحظ أيضًا عن العرب: إنه «يبلغ من خوفهم من الهجاء ومن شدّة السبّ عليهم وتخوّفهم أن يبقى ذكر ذلك في الأعقاب، ويُسَبَّ به الأحياء والأموات، أنهم اذا أَسَروا الشاعر أخذوا عليه المواثيق، وربما شدّوا لسانه بنِسْعةٍ[2]، كما صنعوا بعبد يغوث ابن وقاصٍ الحارثيّ حين أسرته بنو تَيمٍ يوم الكُلاب»[3].

كما تكلّم ابن طباطبا كلامًا يتّصل بما سقناه عن الجاحظ من بيان أثر الكلام (الشعر)، الذي بدا عنده أشدّ من تأثير السحر والغناء والخمر؛ إذ قال: «إذا ورد عليك الشعر اللطيف المعنى، الحلو اللفظ، التامّ البيان، المعتدل الوزن، مازج الروح ولاءم الفهم، وكان أنفذ من نفْث السحر، وأخفى دبيبًا من الرقى، وأشد إطرابًا من الغناء، فسلّ السخائم[4]، وحلّل العقد، وسخىّ الشحيح، وشجّع الجبان، وكان كالخمر في لطف دبيبه وإلهائه، وهزّه وإثارته. وقد قال النبيّ ﷺ: (إنّ من البيان لسحرًا)[5]. ولحسن الشعر وقبول الفهم إيّاه علّةٌ أخرى وهي موافقته للحال التي يُعَدّ معناه لها؛ كالمدح في حال المفاخرة، وحضور من

(1) البيان والتبيين، ج 4، ص 43-44.

(2) النّسعة: سَيْرٌ مضفور يجُعل زمامًا للبعير وغيره، وقد تُنسج عريضةً تجُعل في صدر البعير. لسان العرب، مادة (نسع).

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 45.

(4) السخائم: الحقود، جمع سخيمة. لسان العرب، مادة (سخم).

(5) صحيح البخاري، ج3، ص 374.

يُكبت بإنشاده من الأعداء، ومن يُسرّ به من الأولياء. وكالهجاء في حال مباراة المهاجى، والحطّ منه حيث يَنكى فيه استماعه له. وكالمراثي في حال جزع المصاب، وتذكر مناقب المفقود عند تأبينه، والتعزية عنه. وكالاعتذار والتنصّل من الذنب عند سلّ سخيمة[1] المجنّي عليه، المعتذر إليه. وكالتحريض على القتال عند التقاء الأقران وطلب المغالبة. وكالغزل والنسيب عند شكوى العاشق، واهتياج شوقه وحنينه إلى من يهواه. فإذا وافقت هذه الحالات، تضاعف حسن موقعها عند مستمعها، لا سيّما إذا أُيّدت بما يَجلب القلوب من الصدق عن ذات النفس بكشف المعاني المختلجة فيها، والتصريح بما كان يكتم منها، والاعتراف بالحقّ في جميعها»[2]. غير أن كلام ابن طباطبا كان مختلفًا عن كلام الجاحظ من حيث إنه كان مقعّدًا للشعر، على حين أن الجاحظ كان يسوق الأمثلة لبيان تأثير الشعر، ومن ثمّ عمد الأول إلى ذكر العلل التي بها يلائم الأفهام فتقبله كلطافة المعنى وحلاوة اللفظ وتمام البيان واعتدال الوزن وموافقة الحال والصدق.

وصنع ابن عبد ربّه صنيع الجاحظ حين مثّل لتأثير الشعر في النفوس، وذكر أحداثًا تدلّل عليه، من ذلك ما رواه عن بلال بن جرير أنّه قال: «سألتُ أبي جريرًا فقلت له: (إنّك لم تَهجُ قومًا قط إلا وضعتَهم، غير بني لجأ؟). قال: (يا بُنيّ، إنّي لم أجد شرفًا فأضعه، ولا بناءً فأهدمه). وقد يكون الشيء مدحًا فيجعله الشَعر ذمًّا، ويكون ذمًّا فيجعله الشعر مدحًا. قال حبيب الطائي في هذا المعنى [الطويل]:

ولولا خِلال سَـنّها الشِّعْرُ ما دَرى   بُغاةُ النَّدَى من أين تُؤتى الـمَكارمُ

---

(1) السخمة: الحقد والضغينة والـمَوْجِدة في النّفس. لسان العرب، مادة (سخم).

(2) عيار الشعر، ص 23-24.

يُـرى حكمةً مـا فيه وهـو فُكاهةٌ وَيُقضى بما يقـضي به وهْو ظالـمُ

ألا تَرى إلى بني عبد الـمَدان الحارثيِّين كانوا يَفخرون بطُول أجسامهم وقديم شرفهم، حتى قال فيهم حسّان بن ثابتٍ [البسيط]:

لا بأسَ بالقَوم مِن طُول ومن غِلَظٍ جِسْـمُ البِغال وأحـلامُ العصَافيرِ

فقالوا له: والله يا أبا الوليد لقد تَركْتَنا ونحن نَسْتحيي من ذكر أَجسامنا بعدَ أن كُنَّا نَفخر بها. فقال لهم: سأصلح منكم ما أفسدتُ، فقال فيهم [الوافر]:

وقـد كُنـا نقـول إذا رَأينـا لِذي جِسْـم يُعـدّ [و]ذِي بَيـانِ

كأنّـكَ أيّهـا الـمُعطَـى لِسـانًا وجِسْـمًا من بني عَبد الـمَدانِ

وكان بنو حنظلة بن قُريع بن عَوْف بن كعب يقال لهم: بنوِ أنف الناقة، يُسَبّون بهذا الاسم في الجاهلية. وسبب ذلك أن أباهم نحر جزورًا وقسّم اللحم فجاء حَنظلة، وقد فرغ اللحم وبقي الرأس، وكان صبيًّا، فجعل يجرّه. فقيل له: ما هذا؟ فقال: أنف الناقة. فلُقب به، وكانوا يغضبون منه حتى قال فيهم الحُطيئة [البسيط]:

سِـيري أُمامَ فإنّ الأكثرين حصى والأكرمـين إذا مـا يُنْسَـبُونَ أبَـا

قومٌ هُمُ الأنـفُ والأذنابُ غيرهُمِ ومن يُسـوّي بأنـفِ النّاقـةِ الذّنبا

فعاد هذا الاسم فخرًا لهم وشرفًا فيهم. وكان بنو نمير أشرافَ قيس وذوائبهَا حتى قال جريرِ فيهم [الوافر]:

فغُـضَّ الطَّـرفَ إنّك مـن نُميرٍ فـلا كَعبًـا بلغـتَ ولا كِلابـا

فما بقي نُميريٌّ إلا طأطأ رأسه... وقد كان المحلق بن حَنْتَم بن شدَّاد خاملًا لا يُذكر، حتى طَرقه الأعشى في فِتْيةٍ وليس عنده إلا ناقةٌ. فأتى أمّه، فقال: إنّ

فتيةً طَرقونا الليلة، فإنْ رأيتِ أن تأذني في نَحر الناقة؟ قالت: نعم يا بُني. فنَحرها واشترى لهم ببعض لحمها شرابًا وشَوى لهم بعضَ لحمها. فأصبح الأعشى ومَن معه غادِين، فلم يَشْعر المحلّق حتى أتته القصيدةُ التي أولها [الطويل]:

أَرِقـتُ وما هذا السُّـهاد الـمُؤرّقُ   ومـا بِيَ من سُـقْم وما بي معشَّـقُ

... فلما أتته القصيدةُ جَعلت الأشراف تخطب إليه»[1]. وهكذا فإنّ تأثير الشعر عند العرب لا يمكن إنكاره، فبه يتّضع أقوامٌ وبه يرتفع آخرون، بل إنه يرفع قومًا تارةً ويخفضهم أخرى كما كان شأن شعر حسّان مع بني عبد المدان.

ومن أدلّة عِظَم الشِّعر عند العرب، وعلوِّ شأنه في قلوبهم، «أنَّه لما بُعث النبيُ ﷺ بالقرآن الـمُعجِز نظمُه، الـمُحكَمِ تأليفُه، وأعجب قريشًا ما سمعوا منه قالوا: ما هذا إلا سِحْر. وقالوا فيه: ﴿شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ ﴾ [الطور: 30]. وكذلك قال النبيّ - ﷺ - في عمرو بن الأهتم لـمّا أعجبه كلامُه: (إنَّ مِنِ البيان لَسِحْرًا)[2].

وقال الراجز:

لقد خشيتُ أن تَكون ساحرًا   روايـةً مَـرًّا ومـرًّا شـاعرًا

وقال النبيُّ ﷺ: (إنَّ من الشعر لحِكْمة)[3]. وقال كعبُ الأحبار: إنّا نجد قومًا في التوراة، أناجيلُهم في صُدورهم، تَنطق ألسنتهم بالحِكْمة، وأظنّهم

(1) العقد الفريد، ج 6، ص 176- 177- 178.

(2) سبق تخريج الحديث في ص 260 من هذه الدراسة.

(3) الطبراني، أبو القاسم، سليمان بن أحمد: المعجم الأوسط، ج 2، ص 130.

الشُّعراء. وقال عمرُ بن الخطّاب رضي الله عنه: أفضلُ صِناعات الرَّجل الأبيات من الشِّعر، يُقدِّمها في حاجاته، يَستعطف بها قلبَ الكريم، ويستميل بها قلب اللئيم. وقال الحجَّاج للمُساور بن هند: ما لك تقول الشعرَ وقد بلغتَ من العُمر ما بلغتَ؟ قال. أرعى به الكلأ، وأشرب به الماء، وتُقضى لي به الحاجة، فإن كفيتَني ذلك تركتهُ. وقال عبدُ الملك بن مروان لمؤدِّب ولده: روِّهم الشِّعرَ، روِّهم الشِّعرَ، يَمْجدوا ويَنْجدوا. وقالت عائشة رضي الله عنها: روُّوا أولادَكم الشعرَ تعذُب ألسنتهم. وبعث زياد بولده إلى معاوية، فكاشفه عن فنون منِ العِلم، فوجده عالـمًا بكل ما سأله عنه. ثم أستنشده الشعر، فقال: لم أَرْوِ منه شيئًا. فكتب معاويةُ إلى زياد: ما منَعك أن تُرَوِّيه الشعر؟ فوالله إن كان العاقّ لَيَرْويه فَيبرّ، وإن كان البخيل لَيَرْويه فيسخُو، وإن كان الجبان لَيَرْويه فيقاتل»[1].

ومن أكثر النصوص بيانًا لتأثير الكلام وتفصيلًا لأحوال ذلك التأثير ما ألفيناه عند الباقلانيّ؛ فالكلام نفسه يؤثّر في المتلقّي تأثيرًا نفسيًّا، وكذلك سلوكيًّا، ويدلّل، فضلًا على ذلك، على مكانة قائله؛ يقول: «إذا علا الكلام في نفسه كان له من الوقع في القلوب، والتمكّن في النفوس، ما يُذهِل ويُبهج، ويُقلق ويُؤنس، ويُطمع ويُؤيس، ويُضحك ويُبكي، ويُحزن ويُفرح، ويُسكن ويُزعج، ويُشجي ويُطرب، ويهزّ الأعطاف، ويستميل نحوه الأسماع، ويُورث الأريحية والعزّة، وقد يبعث على بذل المهج والأموال شجاعةً وجودًا.

ويرمي السامع من وراء رأيه مرمًى بعيدًا، وله مسالك في النفوس لطيفةٌ، ومداخل إلى القلوب دقيقةٌ، وبحسب ما يترتّب في نظمه، ويتنزّل في موقعه،

---

(1) المصدر نفسه، ج 6، ص 123-124.

ويجري على سمت مطلعه ومقطعه، يكون عجيب تأثيراته، وبديع مقتضياته، وكذلك على حسب مصادره، يتصوّر وجوه موارده. وقد ينبئ الكلام عن محلّ صاحبه، ويدلّ على مكان متكلّمه، وينبّه إلى عظيم شأن أهله، وعلى علوّ محلّه. ألا ترى أن الشعر في الغزل إذا صدر عن محبٍّ كان أرقّ وأحسن. وإذا صدر عن متعمّلٍ، وحصل من متصنّعٍ، نادى على نفسه بالمداجاة، وأخبر عن خبيئه في المراءاة؟ وكذلك قد يصدر الشعر في وصف الحرب عن الشجاع، فيعلم وجه صدوره، ويدلّ على كنهه وحقيقته. وقد يخرج عن المتشبّه، ويخرج عن المتصنّع، فيعرف من حاله ما ظنّ أنه يخفيه، ويظهر من أمره خلاف ما يبديه»[1].

وذكر ابن رشيق كذلك أحداثًا تؤكّد فكرة تأثير الشعر، وبيّنها إذ قال: «إنما قيل في الشعر (إنه يرفع من قَدْر الوضيع الجاهل، مثل ما يضع من قَدْر الشريف الكامل، وإنه أسنى مروءة الدنيّ، وأدنى مروءة السريّ) لأمرٍ ظاهرٍ غاب عن بعض الناس فتأوّله أشدّ التأويل، وظنّه مثلبةً وهو منقبةٌ، وذلك أن الشعر لجلالته يرفع من قَدْرِ الخامل إذا مُدح به، مثل ما يضع من قدر الشريف إذا اتخذه مكسبًا، كالذي يؤثّر من سقوط النابغة الذبياني بامتداحه النعمان بن المنذر، وتكسّبه عنده بالشعر، وقد كان أشرف بني ذبيان، هذا، وإنما امتدح قاهر العرب، وصاحب البؤس والنعيم... وكاشتهار عَرابة الأوسيّ بشعر الشمّاخ بن ضرار، وقد بذل له في سنةٍ شديدةٍ وسق بعيرٍ تمرًا، فقال [الوافر]:

رأيت عَرابةَ الأوسيّ يسمو ... إلى الخيرات منقطعَ القرينِ

إذا ما رايةٌ رفعتْ لمجدٍ ... تلقّاها عَرابةُ باليمينِ

---

(1) إعجاز القرآن، ص 277.

حتى صار ذلك مثلًا سائرًا، وأثرًا باقيًا، لا تبلى جدّته، ولا تتغيّر بهجته، وقدح ذلك في مروءة الشمّاخ، وحطّ من قدره؛ لسقوط همّته عن درجة مثله من أهل البيوتات وذوي الأقدار»[1].

وذكر ابن رشيقٍ أيضًا ضمن (باب من قضى له الشعر ومن قضى عليه) حديثًا عن أثر الشعر في بعض الأحكام، فبيّن أن به دخل النابغة الجعديّ وحسّان الجنةَ، وذلك حيث قال: «أنشد النابغة الجعديّ بين يدي رسول الله ـ ﷺ ـ قصيدةً يقول فيها [الطويل]:

علونا السماء عفّة وتكرّمًا   وإنّا لنبغي فوق ذلك مَظْهرا

فغضب النبيّ ﷺ، وقال: أين المظهر يا أبا ليلى؟ فقال: الجنة بك يا رسول الله، فقال له النبي ﷺ: أجل إن شاء الله، فقضت له دعوة النبي ﷺ بالجنة، وسبب ذلك شعره. وأنشده حسّان بن ثابت حين جاوب عنه أبا سفيان بن الحارث بقوله [الوافر]:

هجوتَ محمدًا فأجبتُ عنه   وعند الله في ذاك الجزاءُ

فقال له: جزاؤك عند الله الجنة يا حسان، فلما قال:

فإنّ أبي ووالدَه وعِرضي   لعرض محمّدٍ منكم وقاءُ

قال له: وقاك الله حرّ النار، فقضى له بالجنة مرتين في ساعةٍ واحدةٍ، وسبب ذلك شعره»[2]. فماذا بعد هذا من أثرٍ.

(1) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 1، ص 268.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص 53.

وممّا يدلّ على مكانة الشعر وأثره عند العرب أنها «إذا نبغ فيها شاعرٌ أتت القبائل فهنأتها، وصنعت الأطعمة، واجتمع النساء يلعبنَ بالمزاهر، كما يصنعون في الأعراس، ويتباشر الرجال والولدان؛ لأنه حمايةٌ لأعراضهم، وذبٌّ عن أحسابهم، وتخليدٌ لمآثرهم، وإشادةٌ بذكرهم. وكانوا لا يهنئون إلا بغلامٍ يولد، أو شاعرٍ ينبغ فيهم، أو فرسٍ تنتج»[1].

وثمّة من فصّل في بيان آثار الشعر ومواطنها حين بيّن أنّ «الشعر أربعة أصنافٍ: فشعرٌ هو خيرٌ كله، وذلك ما كان في باب الزهد، والمواعظ الحسنة، والمثل العائد على من تمثّل به بالخير، وما أشبه ذلك؛ وشعرٌ هو ظرفٌ كله، وذلك القول في الأوصاف، والنعوت والتشبيه، وما يفتنّ به من المعاني والآداب؛ وشعرٌ هو شرٌّ كله، وذلك الهجاء، وما تسرّع به الشاعر إلى أعراض الناس؛ وشعرٌ يتكسب به، وذلك أن يحمل إلى كل سوقٍ ما يُنفق فيها، ويخاطب كل إنسانٍ من حيث هو، ويأتي إليه من جهة فهمه»[2]. فتلك الآثار منها نفسيٌّ كالظرف، ومنها سلوكيٌّ كالتكسّب، وبعضُها الآخر بين بين، كأفعال الخير والشرّ وأحوالهما.

أمّا القرطاجنّيّ فقد تحدّث عن تأثير الشعر بتجلّيَيه: النفسيّ، والسلوكيّ المنبعث عن النفسيّ، وبيّن أن تأثيره مأتيٌّ من حسن المحاكاة والتخييل الذي فيه، وذلك حين قال: «الشعر كلامٌ موزونٌ مقفّى من شأنه أن يُحبّب على النفس ما قصد تحبيبه إليها، ويكرّه إليها ما قصد تكريهه، لتُحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه، بما يتضمّن من حسن تخييلٍ له، ومحاكاةٍ مستقلّةٍ بنفسها أو متصوّرةٍ

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 65.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 118.

بحسن هيئة تأليف الكلام، أو قوة صدقه أو قوة شهرته، أو بمجموع ذلك. وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغرابٍ. فإن الاستغراب والتعجب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخيالية قوي انفعالها وتأثّرها»[1].

والحقّ أن ما ذهب إليه القرطاجنّيّ يُفهم منه أن الشّعر جسرٌ يصل بين البلاغة والأفعال الكلامية التأثيرية والأفعال غير المباشرة. فالتخييل والمحاكاة اللذان هما من مقتضيات البلاغة يقتضيان عدم المباشرة كما يقتضيان التأثير، والمدح والهجاء، أو النفع والضرّ، أو الخير والشرّ لا يمكن أن يبلّغ بها الشاعر غايته ما لم يتسلّح كلامه بالتخييل أو المحاكاة، وفي الجملة بأدوات تصويريةٍ بلاغيةٍ وفنيةٍ مؤثّرةٍ، بل إن الشعر ذاته قد يفقد قيمته وأثره إذا عَرِيَ عن تلك الأدوات.

وههنا يحُقّ السؤال عن سرّ اجتماع الصدق الذي اشترطه ابن طباطبا للفهم، والتخييل الذي اشترطه القرطاجنّيّ للتأثير، فنبيّن، للإجابة عنه، أن ليس ثمّة تضاربٌ لأن الصدق، بحسب ابن طباطبا، يكون بمعنى عدم الخدْع والتصريح بحقيقة ما يعتري النفس من مشاعر (ملاءمة الباطنِ الظاهرَ)، فلا يمدح الشاعر من يكره مثلًا، والتخييل يقوم على الكذب الفنّيّ الذي قد يحقّق الملاءمة وقد لا يحقّقها. غير أن ابن رشيق ذهب مذهبًا آخر؛ إذ نسف فكرة الملاءمة نسفًا حين نقل: أنّ «حسن البلاغة أن يُصوّر الحقّ في صورة الباطل، والباطل في صورة الحقّ»[2]. وجعل ذلك من حسن البلاغة؛ لأن التأثير

(1) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 71.

(2) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 1، ص 247.

ههنا يبلغ حدًّا قصيًّا؛ إذ تنقلب فيه الحقائق وتذوب فيه الحدود، على أنّ ذلك إن كان قد أجدى في الشعر، فإنّه يتعارض مع طبيعة البيان القرآنيّ الذي يتّسم بأسلوبه الخاصّ، فالتأثير سمةٌ بارزةٌ فيه من غير تخييلٍ تنقلب فيه الحقائق، بل إنّ التأثير مقدّمٌ على الإيصال المباشر، وهو ما نلمسه، على سبيل المثال عند الرمّانيّ في قراءته قوله تعالى: ﴿ فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ [الحجر: 94]. فقال: «حقيقته: فبلّغ ما تُؤمر به، والاستعارة أبلغ من الحقيقة؛ لأن الصدع بالأمر لا بدّ له من تأثيرٍ كتأثير صدع الزجاجة، والتبليغ قد يصعب حتى لا يكون له تأثيرٌ، فيصير بمنزلة ما لم يقع. والمعنى الذي يجمعهما الإيصال، إلاّ أنّ الإيصال الذي له تأثيرٌ كصدع الزجاجة أبلغ»(1).

وممّن أكّد إسهام البلاغةِ عامّةً، والتمثيلِ بوجهٍ خاصّ، في إحداث تأثيرٍ في المتلقّي، عبدُ القاهر؛ إذ ذهب إلى «أنّ التمثيل إذا جاءَ في أعقاب المعاني، أو بَرَزَتْ هي باختصارٍ في مَعرِضه، ونُقِلت عن صُوَرها الأصلية إلى صورته، كساها أُبَّهةً، وكَسَبها مَنْقَبةً، ورفع من أقدارها، وشَبَّ من نارها، وضاعف قُواها في تحريك النُّفوس لها، ودعا القُلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفئدة صبابةً وكلَفًا، وقَسَر الطِّباع على أن تُعطيها محبّة وشَغَفًا، فإن كان مدحًا، كان أبْهَى وأفخم، وأنبلَ في النفوس وأعظم، وأهزَّ للعِطْف، وأسْرع للإلْف، وأجلب للفَرح، وأغلب على الـمُمْتَدَح، وأوجب شفاعةً للمادح، وأقضى له بغُرِّ المواهب والمنائح، وأسْيَر على الألسن وأذكرَ، وأولى بأن تَعْلَقه القلوب وأجدر، وإن كان ذمًّا، كان مسُّهُ أوجعَ، ومِيسَمُه ألذع، ووقعُه أشدّ، وَحدُّه أَحَدّ»(2).

(1) النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص 87.

(2) أسرار البلاغة، ص 115.

وحول تعلّق التأثير في الفعل نسوق موازنة أقامها عصام قصبجي بين تأثير الشعر اليونانيّ، وتأثير الشعر العربيّ استنادًا إلى القرطاجنّيّ الذي اعتمد هو على ابن سينا، فابن سينا رأى أنّ «الشعر اليونانيّ إنما كان يُقصد فيه في أكثر الأمر محاكاة الأفعال والأحوال لا غير، وأمّا الذوات فلم يكونوا يشتغلون بمحاكاتها أصلًا كاشتغال العرب، فإن العرب كانت تقول الشعر لوجهين: أحدهما ليؤثّر في النفس أمرًا من الأمور تعدّ به نحو فعلٍ أو انفعالٍ، والثاني للعُجْب فقط، فكانت تُشبّه كل شيءٍ لتُعجب بحسن التشبيه، وأمّا اليونانيون فكانوا يقصدون أن يحثّوا بالقول على فعلٍ، أو يردعوا بالقول عن فعلٍ، وتارةً كانوا يفعلون ذلك على سبيل الخطابة، وتارةً على سبيل الشعر»[1].

أمّا القرطاجنّيّ فقد وضع، بناءً على كلام ابن سينا، قانونًا شعريًّا مفاده أن الشعر محاكاةٌ تجمع بين الفعل من حيث إنّ غايته التأثير في نفس المتلقّي، والذات من حيث إنّ غايتها التأثير في مخيلة المتلقّي، على أنّ إنعام النظر في الشعر العربيّ يبيّن أنّ محاكاة الشيء من خلال الإغراب والتعجّب تمثّل مَعْقِدَ الشعر، ولم يكن للحضّ على الفعل أو النهي عنه أثرٌ كبيرٌ، وهو- إن وُجد- يكون على نحوٍ خطابيٍّ مباشرٍ لا تخييل فيه ولا إغراب غالبًا.

ويرى قصبجي أنّ التركيز على الذات دون الفعل مردّه إلى سوء فهم العرب لمفهوم المحاكاة، فالمحاكاة عندهم مقتصرةٌ على التشبيه، والتشبيه يتعلّق بالذوات، فيضعف بذلك الاهتمام بجانب الفعل، كما يرى أنّ العرب لو تجاوزوا

(1) نظرية المحاكاة في النقد العربيّ القديم؛ دراسة تطبيقية في شعر أبي تمام وابن الرومي والمتنبي، ص 180-181. نقلًا عن أرسطو: فنّ الشعر، تر: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1953م.

حصر المحاكاة في التشبيه إلى المحاكاة التحسينية أو التقبيحية المتعلّقة بالأثر الفعليّ الفكريّ، وأردفوا ذلك بالإغراب لكان منهم إضفاء طابع الخيال على الجانب المتعلّق بالفعل الإنسانيّ، وهو جانب الفكر، ولتجاوزوا الرؤية التي تفيد أن الشعر هو إيجاد علاقةٍ بين شيءٍ ظاهرٍ وآخر ظاهرٍ أيضًا لعلّة الشبه بينهما فحسب، إلى الرؤية التي تفيد أن الشعر هو إيجاد علاقةٍ بين فكرٍ خفيٍّ، وشيءٍ ظاهرٍ، أو يمكن أن يظهر، ليس لمجرد الإغراب، وإنما للتأثير النفسيّ الدافع إلى الفعل حثًّا أو نهيًا[1]. ومن ثم نكون أمام جمعٍ بين التأثير النفسّي الخياليّ (الانفعال)، والتأثير الفعليّ الفكريّ (الحث على الفعل أو تركه)، على النحو الذي ألفيناه عند اليونان.

ويرى قصبجي أيضًا في نظرته إلى الشعر العربيّ أنّ «التخييل [فيه] موجّه إلى النفس لا إلى العقل، وغايته تحريك النفس لا إمتاع الفكر، وحقًّا، قد يكون مسلّمًا به أنّ الحضّ أو النهي لا يتجلّى في محاكاة التحسين والتقبيح والتشبيه، بأن يحاكي الشاعر ما تميل إليه النفس، أو ما تنفر عنه، أو ما تلمح فيه المطابقة، فالميل أو النفور لا يُنشئان فكرًا يفضي إلى الفعل، وإنما يُنشئان شعورًا نفسيًّا عابرًا يتحرّك لما تثيره المحاكاة من إغرابٍ، ولكن هذا التحرّك لا يلبث أن يتلاشى»[2].

ويجدر بنا أن نبيّن أنّ خلاف هذه الرؤية تجلّى عند عبد القاهر في أثناء حديثه عن التمثيل، فالتمثيل، كما أسلفنا، يؤثّر في النفوس وقد يدفعها إلى

(1) يُنظر: المصدر نفسه، ص 181.

(2) المصدر نفسه، ص 184.

الفعل، وهو يخاطب النفس لا العقل، ومع ذلك يرى عبد القاهر أنّه يفضل ما يخاطب العقل قوةً واستحكامًا؛ إذ يقول: «أمّا القولُ في العِلّة والسبب، لِمَ كان للتمثيل هذا التأثير؟ وبيانِ جهته ومأتاه، وما الذي أوجبه واقتضاه»... فأَوَّلُ ذلك وأظهره، أنّ أُنْس النفوس موقوفٌ على أن تُخرجها من خفيٍّ إلى جليٍّ، وتأتيها بصريحٍ بعد مكنيٍّ، وأن تردَّها في الشيء تُعلِّمها إيّاه إلى شيءٍ آخر هي بشأنه أعلم، وثقتُها به في المعرفة أحكم نحو أن تنقُلها عن العقل إلى الإحساس وعما يُعلَم بالفكر إلى ما يُعلم بالاضطرار والطبع، لأن العلم المستفادَ من طرق الحواسِّ أو المركوز فيها من جهة الطبع وعلى حدِّ الضرورة، يفضلُ المستفاد من جهة النَّظر والفكر في القوة والاستحكام، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام، كما قالوا: ليس الخبرُ كالمُعاينة، ولا الظنُّ كاليقين»[1]. والحقّ أنّ هذه الرؤية ـ وإن لم يتنبّه عليها القرطاجنّيّ من جهة توضيحه المحاكاة، إذ إنها تتعارض مع المحاكاة التي هي عنده التشبيه المتعلّق بالذوات لا الأفعال، أو المضعف جانب الفعل بما يشتمل عليه من قيود التشبيه ـ تمتلك حضورًا عنده من جهة التخييل، على النحو الذي رأيناه في التمثيل عند عبد القاهر، والتمثيل أخفّ قيودًا وأشدّ تخييلًا من التشبيه، فيمكن أن يوسّع من فسحة التأثير والفكر و«الفعل الذي هو أداة الفكر»[2]. فالتأثير من خلال الإغراب والتخييل يستدعي الفكر ويحرّك المخيّلة ويهزّ النفس، ومن ثم يدفع إلى الفعل، وبتعبيرٍ آخر: «التخييل وسيلةٌ إلى غرضٍ معيّنٍ هو الفعل، وطبعًا فليس من الضرورة أن يكون الفعل

(1) أسرار البلاغة، ص 121.

(2) قصبجي، عصام: نظرية المحاكاة في النقد العربّي القديم؛ دراسة تطبيقية في شعر أبي تمام وابن الرومي والمتنبي، ص 181-182.

ذاته مطابقًا للحقيقة»[1]. وقد ذكرنا نماذج من أحداثٍ وأحاديث تراثيةٍ تؤكّد هذا الأمر وتقوّيه.

وإذا كان من البداهة القول: إن العرب هم أهل فصاحةٍ وبيانٍ، فإنّ من البداهة كذلك أنهم بذلك البيان، ولا سيّما البيان الشعريّ، كانوا يتفنّنون في أساليبه ويهيمون في أوديته، ويعبّرون به عن غاياتٍ متنوّعةٍ، فمن تأثيرٍ إلى حثٍّ على فعلٍ ما أو نهيٍ عنه إلى تكسّبٍ إلى مدحٍ...وغير هذا كثير. لهذا كلّه تقتضي الضرورة العلميّة أن نقف على بعض النصوص التي تبيّن احتفاء العرب بالكلام. فمن ذلك أنه «كان الكلام البائت عندهم كالمقتضب اقتدارًا عليه وثقةً بحسن عادة الله عندهم فيه، وكانوا مع ذلك إذا احتاجوا إلى الرأي في معاظم التدبير ومهمّات الأمور، ميّثوه في صدورهم، وقيّدوه على أنفسهم، فإذا قوّمه الثّقاف وأُدخل الكِير وقام على الخِلاص، أبرزوه محكّكًا منقّحًا، ومصفّى من الأدناس مهذبًا... قال عبد الله بن وهبٍ الراسبيّ: إيّاي والرأي الفطير وكان يستعيذ بالله من الرأي الدَّبَريّ الذي يكون من غير رويةٍ، وكذلك الجواب الدَّبَريّ»[2].

«وكان سهل بن هارون يقول: سياسة البلاغة أشدّ من البلاغة، كما أن التوقّي على الدواء أشدّ من الدواء. وكانوا يأمرون بالتبيّن والتثبّت وبالتحرّز من زلل الكلام ومن زلل الرأي ومن الرأي الدَّبَريّ والرأي الدَّبَريّ هو الذي يعرض من الصواب بعد مضي الرأي الأول وفوت استدراكه، وكانوا يأمرون بالتحلّم

(1) المصدر نفسه، ص 182.

(2) الجاحظ، أبو عثمان: البيان والتبيين، ج 2، ص 13-14. الكلام المقتضب: المرتجل. وميّثوه: ذلّلوه. والثّقاف: خشبة تسوَّى بها الرماح. والكِير: الزّقّ الذي يَنْفُخ فيه الحدّاد. والخِلاص: الإِثْر، والثُّفْلُ الذي يبقى أَسفلَ.

والتعلّم وبالتقدّم في ذلك أشدّ التقدّم. وقال الأحنف: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: تفقّهوا قبل أن تسودوا وكان يقول رضي الله عنه: السؤدد مع السواد»[1].

وقال أبو عثمان الجاحظ مؤصّلًا لمن أراد انتحال صناعة الأدب:«إن أردت أن تتكلّف هذه الصناعة وتُنسب إلى هذا الأدب، فقرضتَ قصيدةً، أو حبّرتَ خطبةً، أو ألّفتَ رسالةً، فإيّاك أن تدعوك ثقتك بنفسك ويدعوك عُجْبك بثمرة عقلك إلى أن تنتحله وتدّعيه، ولكن اعرضه على العلماء في عرض رسائل أو أشعارٍ أو خطبٍ، فإن رأيت الأسماع تصغي له، والعيون تحدج إليه، ورأيت من يطلبه ويستحسنه فانتحله، فإن كان ذلك في ابتداء أمرك وفي أوّل تكلّفك فلم تر له طالبًا ولا مستحسنًا، فلعله أن يكون، ما دام ريّضًا قضيبًا، أن يحلّ عندهم محلّ المتروك، فإن عاودت أمثال ذلك مرارًا فوجدت الأسماع عنه منصرفةً، والقلوب لاهيةً، فخذْ في غير هذه الصناعة واجعل رائدك الذي لا يكذبك حرصهم عليه أو زهدهم فيه... فلا تثق في كلامك برأي نفسك، فأني ربما رأيت الرجل متماسكًا وفوق المتماسك، حتى إذا صار إلى رأيه في شعره وفي كلامه وفي ابنه رأيته متهافتًا وفوق المتهافت»[2].

«وقال الفرزدق أنا عند الناس أشعر الناس، وربما مرّت عليّ ساعةٌ ونزع

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 197.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 203- 204. الريّض: صفة الفرس، وهو الذي ابتُدئ في رياضته. والقضيب: الذي لم يمهر فيها. وما بقي من الكلمات الغريبة التي لم نُحِلْ فيها إلى معجم عوّلنا في شرحها على محقّق الكتاب.

ضرسٍ أهون عليّ من أن أقول بيتًا واحدًا»[1]. و«قال بعض الربّانيّين من الأدباء وأهل المعرفة من البلغاء ممّن يكره التشادق والتعمّق، ويبغض الإغراق في القول والتكلّف والاجتلاب، ويعرّف أكثر أدواء الكلام ودوائه وما يعتري المتكلّم من الفتنة بحسن ما يقول، وما يعرض للسامع من الافتتان بما يسمع، والذي يورث الاقتدار من التهكّم والتسلّط، والذي يمكن الحاذق والمطبوع من التمويه للمعاني والخلابة وحسن المنطق، وقال في بعض مواعظه: أنذركم حسن الألفاظ، وحلاوة مخارج الكلام، فإنّ المعنى إذا اكتسى لفظًا حسنًا، وأعاره البليغ مخرجًا سهلًا، ومنحه المتكلّم قولًا متعشَّقًا، صار في قلبك أحلى، ولصدرك أملا. والمعاني إذا كُسيت الألفاظ الكريمة وأُلبست الأوصاف الرفيعة، تحوّلت في العيون عن مقادير صورها، وأربت على حقائق أقدارها بقدر ما زُيّنت وعلى حسب ما زُخرفت. فقد صارت الألفاظ في معنى المعارض وصارت المعاني في معنى الجواري والقلب ضعيفٌ وسلطان الهوى قويٌّ ومدخل خُدَع الشيطان خفيٌّ»[2].

إن هذه بعض النصوص التي اقتصرنا في إيرادها على مصدرٍ واحدٍ هو (البيان والتبيين)، ولها نظائر وأمثالٌ كثيرةٌ في التراث البلاغيّ، ما يؤكّد عناية العرب بالكلام، ففيها كان الحديث عن وجوب التزام تحكيك الكلام الأدبيّ وتحبيره، وتعلّمه والتقدّم فيه، والتحرّز من الزلل فيه، وبيان طريق انتحاله، وأساليب تزيينه، كل ذلك يُتهدّف منه، بلا شكٍّ، إلى أن يكون مؤثّرًا فاعلًا،

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 209.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 254.

وإلاّ فما الذي يميّزه من الكلام غير الأدبيّ؟ وما سرّ هذا الإلحاح على وجوب العناية به؟

نخلص إلى القول: إنّ البلاغة واللغة العربية عامّةً تنطوي على أبعاد الفعل الكلاميّ التأثيريّ بمعناه النفسيّ بدرجةٍ كبيرةٍ، وبمعناه الفكريّ بدرجةٍ أقلّ، وبمعناه السلوكيّ بدرجةٍ نادرةٍ جدًّا، هذا فيما يخصّ الجنس الشعريّ من الكلام، ونبيّن أنّ علّة ندرة احتفاء الشعر بالفعل السلوكيّ «ترجع إلى طبيعة الشعر الغنائيّ، فليس فيه غالبًا مجالٌ لمحاكاة الفعل الإنسانيّ، لِما يغلب على تلك المحاكاة من طابع الموضوعية في اكتناه ما يمكن أن يكون»[1]. أمّا ما يخصّ الحديث عن البيان القرآنيّ، فإنّ الأمر مختلفٌ تمامًا؛ إذ نجد أنّ الدعوة إلى سلوك الأفعال بشتى أنواعها وتقويمها هي من صميم الدعوة الإسلامية، وهي أهمّ الأهداف التي نزل لأجلها القرآن الكريم؛ قال تعالى: ﴿ **وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ** ﴾ [الأنعام: 155]. فاتّباعه يكون، بلا ريبٍ، بالعمل بما فيه[2].

ثمّ بعد الحديث عن فعل الكلام التأثيريّ وحضوره في التراث البلاغيّ العربيّ، ننتقل إلى بيان احتفاء البلاغة بالإنشاء بوصفه أبرز الأفعال الكلامية، والأفعال المتضمّنة في القول خاصّةً، فنمرّ في البداية سريعًا بأهمّ التقسيمات

(1) قصبجي، عصام: نظرية المحاكاة في النقد العربيّ القديم؛ دراسة تطبيقية في شعر أبي تمام وابن الرومي والمتنبي، ص 77.

(2) يُنظر: تفسير الجلالَين، ص 149. والطبريّ، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبريّ)، ج12، ص 238. والقرطبيّ، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، والمبيِّن لما تضمّنه من السنة وآي الفرقان، ج9، ص 125.

البلاغية واللغوية التي أُجريت على الكلام، وهي:

1. ثعلب جعل قواعد الشعر في: الأمر والنهي والخبر والاستخبار[1].
2. ابن كيسان (299هـ) ذهب إلى أن المعاني في الكلام هي: خبرٌ، واستخبارٌ (استفهام)، ونداءٌ (دعاء)، وطلبٌ (أمر ونهي)[2].
3. ابن وهب الكاتب رأى أن وجوه اللغة العربية وأقسامها ومعانيها وأحكامها تتجلّى في: الخبر، والطلب. فالخبر هو كل ما أفدتَ به مستمعه ما لم يكن عنده، وهو: جزمٌ، ومستثنى، وذو شرطٍ. أمّا الطلب فكل ما طلبته من غيرك، وهو: استفهامٌ ونداءٌ ودعاءٌ وتمنٍّ[3]، وفي مكانٍ آخر رأى أنه: دعاءٌ، ومسألةٌ، وطلبٌ، وأمرٌ[4].
4. ابن فارس رأى أن معاني الكلام هي عند بعض أهل العلم: خبرٌ، واستخبارٌ، وأمرٌ، ونهيٌ، ودُعاءٌ، وطَلَبٌ، وعَرْضٌ، وتحْضيضٌ، وتَمنٍّ، وتعجّبٌ[5].
5. السّكّاكي رأى أن الطلب الذي يقابل الخبر على نوعين: نوعٌ لا يستدعي في مطلوبه إمكان الحصول (التمنّي)، ونوع يستدعي فيه إمكان الحصول (الاستفهام والأمر والنهي والنداء)[6].

(1) يُنظر: قواعد الشعر، ص 33.
(2) يُنظر: الموفقي في النحو، ص 108.
(3) يُنظر: البرهان في وجوه البيان، ص 112-113-114.
(4) يُنظر: المصدر نفسه، ص 269.
(5) يُنظر: الصاحبي في فقه اللغة العربية، ص 183.
(6) يُنظر: مفتاح العلوم، ص 414-415.

ثمّ وجب أن ننوّه بالتقسيمات الإجمالية[1]، والتفصيلية[2] التي رصدها مسعود صحراويّ للإنشاء عند العلماء العرب. فالعلماء العرب ـ أصوليين كانوا أو فلاسفة أو نحاة أو بلاغيين ـ احتفوا بالإنشاء ونرى أن ارتباطه بالفعل بما يوثّق بعده التداوليّ يتجلّى في مظاهر مختلفةٍ، نذكر منها: الفعل الكلاميّ المباشر الذي يتحقّق عُرفيًّا بمجرد التلفّظ بالكلام (الفعل المتضمّن في الكلام)، وهو المتجلّي في ألفاظ العقود، والفعل الكلاميّ الذي يتحقّق بتحقّق الاستجابة (الفعل الناتج عن الكلام)، ويتمثّل في أضرب الطلب، وثمّة أفعالٌ أخرى تتمثّل في بيان التأثّر أو التأثير هي (الأفعال التأثيرية) كأسلوب التعجّب، وأسلوب المدح والذمّ، وثمّة أيضًا (أفعالٌ حجاجيّةٌ) تتجلّى في أسلوب القسم، وبهذا التوثيق يتبيّن البعد التداوليّ الإنجازيّ التأثيريّ للإنشاء البلاغيّ العربيّ إضافةً إلى ما بيّنه الجانب التأثيريّ في التراث البلاغيّ العربيّ.

❊ ❊ ❊

---

(1) خلص صحراوي إلى أن الكلام خبٌر وإنشاءٌ، وأن الإنشاء طلبيٌّ وغير طلبيٍّ، يُنظر: التداولية عند العلماء العرب، ص 91.

(2) رأى صحراوي أن الإنشاء الطلبّي يشتمل على: الأمر، والنهي، والنداء، والاستفهام، والتمنّي. وأن الإنشاء غير الطلبيّ يشمل: الترجّي، والقسم، والتعجّب، والمدح والذمّ، والتكثير، وألفاظ العقود. يُنظر: التداولية عند العلماء العرب، ص 117- و127.

الخاتمـة

ليست الإجراءات التداولية بعامّة، والتأثيرية بخاصّة أدوات لقراءة التراث البلاغي أو للكشف عن جوانبه التداولية فحسب، إنها مفاتيح لإعادة النظر في البلاغة المستقرّة وتطويرها والرجوع بها إلى وضعها الخطابيّ الوصفيّ السابق بعد أن أصبحت بلاغة نصّيّة معيارية مقطّعة الأوصال ومضيّقة الحدود. إنّ التركيز على أنماط التأويل التداولية التي تفسّر الأبعاد العميقة والخفيّة في الكلام البلاغيّ، والالتفات نحو أساليب الإقناع وأهميتها في ارتقاء المقدرة البلاغية للمتكلّم، والاهتمام بالجانب الإنجازي السلوكيّ في اللغة، وبالجملة العناية بالجانب التأثيريّ = كلّ ذلك يعيد للبلاغة العربية مكانتها التي تستحقها بوصفها تمثّل النموذج الأمثل للكلام، وبوصفها فخر العرب، ودليل إعجاز القرآن الكريم.

لقد خرجنا من هذه الدراسة بجملة من النتائج نورد أهمها في الآتي:

1. التأويل التداوليّ يجري على الدلالات الضمنية، ويهدف إلى التوضيح والترجيح.
2. تختلف آليات التأويل بين التداوليين الغربيين والبلاغيين العرب، فالآليات التي لجأ إليها البلاغيّون العرب على نوعين: منها ما يرجع إلى أسس لغوية متمثّلة بالنحو والبلاغة وفحوى الخطاب، ومنها ما هو غير

لغويّ يتمثّل في الاستعمال (العُرْف) والاكتفاء بعلم المتلقي والحال.

3. لاحظنا أنّ وظيفة التأويل عند التداوليين تلتقي مع وظيفته عند البلاغيين العرب في اتجاهها صوب الدلالات الضمنية أو ما يُعرف عند العرب بالمجازات، من هنا خصّصنا جانبًا من التحليل للاستعارة كونها تشترك بين الدرسين التداولي والبلاغي، ورأينا أن التعويل في الكشف عنها يرجع إلى استدلالات لسانية وسياقات مقامية.

4. الحجاج التداوليّ مرّ بثلاث مراحل رئيسة: بلاغة أرسطو، والبلاغة الجديدة لبيرلمان، والحجاج اللسانيّ لديكرو.

5. برز البعد الحجاجيّ عند كلٍّ من الجاحظ وابن وهب تحت تأثير الواقع السياسيّ عند الأول وتأثير المعتقد الدينيّ عند الثاني. والجاحظ ركّز على الظواهر الإشارية والسلوكية التي تشارك في تحقيق الإقناع، الأمر الذي لم يتنبّه له الحجاجيّون الغربيّون، على ما نعلم.

6. بدا لنا أن وظيفة الإقناع لم تحظَ من البلاغيين العرب بنصيب وافر كما هو شأنها مع التداوليين الغربيين؛ وذلك أن التداولية كانت تتجه نحو اللغة العادية، أما اللغة التي درستها البلاغة فكانت فنّيّة، وهذا في رأينا هو السبب في تراجع التوجه نحو الوظيفة الإقناعية في البلاغة، وهو ما أكّده القرطاجني حين رأى أن التخييل مادة الشعر والإقناع مادة الخطابة، فالبلاغة استشهدت بالنماذج الشعرية ودرستها، وقلما تناولت في درسها الخطابة، غير أننا نميل إلى أن البلاغة العربية كانت إقناعية من حيث كانت تأثيرية، لأن التأثير بالتصرّف بأفانين الكلام كان يحمل وراءه وظيفة

إقناعية، وهذا بالضبط ما كان مدركًا من قِبل أرسطو الذي ذهب إلى أن المظاهر الأسلوبية البلاغية تؤثر في النفوس، والتأثير في النفس أقوى من التأثير في العقل.

7. هنالك كثير من الوجوه البلاغية يحمل بعدًا حجاجيًا تداوليًّا كالاستعارة، والتمثيل، والمثل، واللغز، والتفسير بعد الإبهام، وأسلوب الفصل، وغيرها ممّا أشار إليه البلاغيون العرب؛ ممّا ذكرناه في هذه الدراسة.

8. أشار البلاغيون العرب إلى عددٍ من الأدوات التي يمكن أن توصف بأنها حجاجية مثل: (إنما) و(إن)، و(لكن)، و(بل)، و(الذي)، وغير ذلك.

9. تتجلّى أفعال الكلام التداولية في بلاغتنا على نحو أساسيّ من خلال أسلوب الخبر والإنشاء، ومن خلال مخالفة مقتضى الظاهر.

10. توصلّنا إلى تعريف الفعل الكلاميّ بأنه كل معنى يفيد أو يؤدّي وظيفةً ما، ويتحصّل من استعمال اللغة في مستوياتها كافّةً.

11. لقد كانت الوظيفة التأثيرية للبلاغة العربية جلية في كل أشكالها، حتى كانت الطابع الأمثل الذي اصطبغت به البلاغة وازدهرت، وكانت بتناغمها مع دعوى المناسبة النموذج الذي نستطيع أن نسمه بأنه تداوليّ بامتيازٍ، فالبلاغة بفنونها تُفهَم وتُؤثّر وتُقنِع وتُنجِز، وهذه الجوانب ما كان لنا أن نقف عليها لولا تسلّحنا بالأدوات والمقولات التداولية.

إنّ قراءة التراث البلاغيّ من منظور تداوليّ أسهمت في ضبط معاقده وفق تنظيم تأثيريّ فكريّ تأويليّ أو إقناعيّ أو إنجازي، كما أسهمت في ضبط الأبعاد

التداولية وإمدادها بأدوات وإجراءات جديدة من اشتغالات البلاغيين العرب القدماء، سواء من جهة تطوير أساليب التأويل والحجاج وأدواتهما، أم من جهة توسيع مجال الأفعال الكلامية.

لقد كان الالتفات إلى الجانب التأثيريّ التداوليّ حاضرًا في اهتمامات العرب القدماء من بلاغيين ونقّاد وأدباء ولغويين أي في التراث البلاغيّ، غير أنه كان أشدّ حضورًا عند الرعيل الأوّل الذي كان يقدّس لغة الأوائل الفحول من الشعراء، وهم من أُطلِق عليهم في النقد اسم أنصار البديع، في حين أن الجانب التأثيريّ الأسلوبي كان أشدّ حضورًا عند من جاء بعدهم من أنصار مدرسة البديع التي احتفت بالتشكيل والتصوير والتحسين.

كانت للإشارات البلاغية في التراث أهمية كبرى من الناحية التداولية؛ إذ كشفت عن الجانب الغائي للأدب والدراسات التي تقاربه، فكانت تلك الغائية قد سلّطت أنظار الدارسين إلى العناية بالجوانب التداولية للخطابات ذات الأبعاد الفنّية والبلاغية، ولا سيّما الجوانب الإخبارية التواصلية التي تمثّل الأبعاد والوظائف الأساسية للدرس التداوليّ، وإليها تنتهي الوظائف الأخرى التأثيرية التأويلية والحِجاجية والإنجازية، وإن كانت تختلف من جهة طبيعة الخطاب وإجراءاته. أراد الدارسون القدامى للنصوص ذات الأبعاد البلاغية أن تؤثّر بوصفها خطابًا، إن بالتفكير والاعتقاد وإن بالإنجاز والعمل، وذلك في النصوص البلاغية في مراحلها الأولى، ثمّ أراد اللاحقون لذلك النوع من النصوص أن يؤثّر بالتحسين والإبداع بوصفه يمثّل الدراسات ذات الأبعاد النصّيّة التشكيلية.

إنّ التأثير بعد جوهريّ من أبعاد التراث البلاغيّ، سواء كان تأثيرًا خطابيًّا تداوليًّا أم كان تأثيرًا نصّيًّا أسلوبيًّا، ورأينا أن التأثير بضربه الأول مثّل سمة غالبة لنصوص التراث الأولى التي كانت تناصر شعراء الطبع، في حين أن الآخر غلب على نصوص أنصار البديع. لقد كان التأثير التداوليّ يجسّد حركة الفنّ لغيره فتوجّهت الأنظار صوب الأساليب والأغراض والغايات، وكان التأثير الأسلوبيّ يعكس حركة الفنّ لذاته، فانصبّ الاهتمام نحو دراسة التشكّلات النصّيّة والإبداع فيها، وذلك كلّه داخل أرومة بلاغة التراث، وإن كنّا نرى أن التأثير ببعده الأسلوبيّ في ظلّ البحث عن القواعد والمعايير انتهى بالبلاغة إلى الاستقرار عند القزويني، ومن ثمّ الجمود الذي ما يزال يسيطر على البلاغة التعليمية إلى زماننا، فلعل العود بالبلاغة إلى سيرتها الأولى (التأثير التداوليّ) من شأنه أن يحيي البلاغة، وذلك من دون إهمال التأثير الأسلوبي.

❋ ❋ ❋

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب العربية:

- القرآن الكريم.

1. الآمدي، علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، صحّحه وعلّق عليه عبد الرزاق عفيفي، ط1 دار الصميعي، الرياض 1424هـ / 2003م.
2. الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر: الموازنة بين شعر أبي تمّام والبحتريّ، تح: السيد أحمد صقر، ط4 دار المعارف، القاهرة (د.ت).
3. ابن الأثير، ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدّمه وعلّق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانه، ط2 دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة (د.ت).
4. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات: النهاية في غريب الحديث والأثر، ج4، تح: محمود محمد الطناحي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان (د.ت).
5. الباقلانيّ، أبو بكر: إعجاز القرآن، تح: السيد أحمد صقر، ط5 دار المعارف، القاهرة 1997م.
6. البخاريّ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، قام بشرحه وتصحيح تجاربه وتحقيقه: محب الدين الخطيب، رقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه واستقصى أطرافه: محمد فؤاد عبد الباقي، نشره وراجعه وقام بإخراجه وأشرف على طبعه قصي محب الدين الخطيب، ط1 المكتبة السلفية، القاهرة 1400هـ.
7. بصل، محمد إسماعيل: نحو نظرية لسانية مسرحية(مسرح سعد الله ونوس نموذجاً تطبيقياً)، دار الينابيع دمشق 1996م.

8. بغوره، الزواوي: الفلسفة واللغة؛ نقد المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة، ط1 دار الطليعة، بيروت تشرين الأول 2005.

9. ابن تيمية، تقيّ الدين الحرّانيّ: مجموعة الفتاوى، اعتنى بها وخرّج أحاديثها: عامر الجزّار وأنور الباز، ج3، ط1 دار الوفاء، المنصورة 1418هـ/1997م.

10. الثعالبي، أبو منصور: فقه اللغة وأسرار العربية، تح: مجدي فتحي السيّد، المكتبة التوفيقية، القاهرة(د . ت).

11. ثعلب، أبو العباس: قواعد الشعر، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، ط1 مطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ 1367هـ/ 1948م.

12. الجاحظ، أبو عثمان: البيان والتبيين، بتحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط7 مكتبة الخانجي، القاهرة 1418هـ/ 1998م.

13. الجراح، عامر: التفكير البيانيّ عند العرب؛ قراءة تداولية، ط1 دار سنابل، إسطنبول 2019.

14. الجرجانيّ، عبد القاهر:

- أسرار البلاغة في علم البيان، علّق حواشيه: السيّد محمد رشيد رضا، اعتنتْ بهذه الطبعة منى أحمد الشيخ، ط1 دار المعرفة، بيروت 1423هـ /2002م.

- أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، ط1 مطبعة المدني، القاهرة ـ دار المدني، جدة 1412هـ/1992م .

- دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، ط3 مطبعة المدني، القاهرة ـ دار المدني، جدة 1413هـ/1992م.

15. جلال الدين المحلّيّ، وجلال الدين السيوطيّ: تفسير الجلالَين، قدّم له: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، (د.ت).

16. ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تح: محمد علي النجار، ط4 الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1999م.

17. حازم القرطاجنّيّ، أبو الحسن: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلاميّ، تونس 1966م.

18. الحباشة، صابر: التداولية والحجاج؛ مداخل ونصوص، الإصدار الأول صفحات للدراسات والنشر، دمشق 2008م.

19. حسان، تمام:

- الأصول؛ دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، النحو- فقه اللغة- البلاغة، عالم الكتب، القاهرة 1425هـ/ 2004م.
- اللغة العربية معناها ومبناها، ط2 الهيئة المصرية العامة للكتاب 1979م.

20. حمودة، عبد العزيز: المرايا المحدبة؛ من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة ع 232، الكويت إبريل 1998م.

21. الخطّابيّ، أبو سليمان: بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تح: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلاّم، دار المعارف، القاهرة 1968م.

22. أبو داوُد، سليمان بن الأشعث السجستانيّ: سنن أبي داوُد، إعداد وتعليق: عزّت عبيد الدعّاس وعادل السيّد، ط1 دار ابن حزم، بيروت 1418هـ/ 1997م.

23. الذهبي، محمد حسين: التفسير والمفسّرون، ط7 مكتبة وهبة، القاهرة 2000م،

24. الرازيّ، فخر الدين: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: بكري شيخ أمين، ط1 دار العلم للملايين، بيروت 1985م.

25. الرافعي، مصطفى صادق: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ط3 دار الكتاب العربيّ، بيروت 2005م.

26. ابن رشيق القيروانيّ: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، حقّقه وفصّله وعلّق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط5 دار الجيل 1401هـ/1981م .

27. الرمّانيّ، علي بن عيسى: النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلاّم، دار المعارف، القاهرة 1968م.

28. الرويلي، ميجان. والبازعي، سعد: دليل الناقد الأدبي؛ إضاءة لأكثر من سبعين تيّارًا ومصطلحًا نقديًّا معاصرًا، ط3 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت- لبنان 2002م.

29. الريفي، هشام: الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب (أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، المجلد XXXIX (39)، سلسلة آداب كلية الآداب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، منوبة، تونس (د.ت)

30. الزركشيّ، بدر الدين محمد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريره: عبد القادر عبد الله العاني، وراجعه: عمر سليمان الأشقر، ط2 وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت 1413ه/ 1992م.

31. زكريا بن محمد الأنصاريّ: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، حقّق النصّ وقدّم له: مازن المبارك، ط1 دار الفكر المعاصر، بيروت 1411ه/ 1991م.

32. الزمخشريّ، محمود بن عمر: الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عبد الرزاق المهدي، ط2 دار إحياء التراث العربي، بيروت 1421ه/2001م.

33. السامرائي، فاضل صالح: الجملة العربية والمعنى، ط1 دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1421ه/ 2000م.

34. السكّاكيّ، أبو يعقوب: مفتاح العلوم، حقّقه وقدّم له وفهرسه: عبد الحميد هنداوي، ط1 دار الكتب العلمية، بيروت 1420ه/ 2000م

35. ابن سنان الخفاجيّ: سرّ الفصاحة، صحّحه وعلّق عليه: عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، 1372ه/ 1953م.

36. ابن سنان الخفاجيّ: سرّ الفصاحة، تح: علي فودة، ط2 مكتبة الخانجي، القاهرة 1414/ 1994.

37. سيبويه: الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط4 مكتبة الخانجي، القاهرة 1425ه/ 2004م.

38. الشوكانيّ، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تحقيق وتعليق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، قدّم له: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، وسعد بن ناصر الشثري، ط1 دار الفضيلة، الرياض 1421هـ - 2000م.

39. الصبيحي، محمد الأخضر: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، ط1 الدار العربية للعلوم ناشرون- بيروت، منشورات الاختلاف- الجزائر 1429هـ/ 2008م.

40. صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب؛ دراسة تداولية لظاهرة (الأفعال الكلامية) في التراث اللساني العربي، ط1 دار الطليعة، بيروت 2005م.

41. صمّود، حمّادي: التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السادس، (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، تونس 1981م.

42. صولة، عبد الله: الحجاج؛ أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال (مصنّف في الحجاج؛ الخطابة الجديدة) لبيرلمان وتيتيكاه، ضمن كتاب (أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، المجلد XXXIX (39)، سلسلة آداب كلية الآداب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، منوبة، تونس (د.ت)

43. ضيف، شوقي: البلاغة تطوّر وتاريخ، ط9 دار المعارف، القاهرة (د.ت).

44. ابن طباطبا العلويّ: عيار الشعر، تح: عبد العزيز بن ناصر المانع، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2005م .

45. الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، حقّقه وعلّق حواشيه: محمود محمد شاكر، راجعه وحقّق أحاديثه: أحمد محمد شاكر، ط2 مكتبة ابن تيمية، القاهرة (د.ت).

46. الطبراني، أبو القاسم، سليمان بن أحمد: المعجم الأوسط، تح: طارق بن عوض الله وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1415.

47. طروس، محمد: النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ط1 دار الثقافة، الدار البيضاء 1426هـ/ 2005م.

48. الطلبة، محمد سالم محمد الأمين:

ـ الحجاج في البلاغة المعاصرة؛ بحث في بلاغة النقد المعاصر، ط1 دار الكتاب الجديد المتحدة 2008م.

ـ حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة، ط1 فضاءات ع8- منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس- الجماهيرية العظمى 2004.

49. عبد الحق، صلاح إسماعيل: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ط1 دار التنوير، بيروت 1993م.

50. عبد الرحمن، طه:

ـ اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط2 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت- لبنان 2006.

ـ في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط3 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت- لبنان 2007.

51. أبو عبيدة، معمر بن المثنّى: مجاز القرآن، تح: محمد فؤاد سزكين، ط1 مكتبة الخانجي، القاهرة 1954م.

52. ابن عبد ربّه الأندلسي، أحمد بن محمد: العقد الفريد، تح: مفيد محمد قميحة، ط1 دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان 1404هـ/ 1983م.

53. العزاوي، أبو بكر:

ـ اللغة والحجاج، ط1 العمدة في الطبع 1426هـ/ 2006م.

ـ الخطاب والحجاج، ط1 الأحمدية للنشر، المغرب 1427هـ/ 2007.

ـ العزاوي، أبو بكر: الحجاج والمعنى الحجاجيّ، (ضمن كتاب التحاجج؛ طبيعته ومجالاته ووظائفه) تنسيق حمو النقاري، رقم 134 سلسلة ندوات ومناظرات، ط1 منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط ـ المغرب 1427/ 2006م.

54. عشير، عبد السلام: عندما نتواصل نغيّر؛ مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2006م.

55. عمارة، ناصر: الفلسفة والبلاغة؛ مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، ط1 منشورات الاختلاف، الجزائر- الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت 1430هـ/ 2009م.

56. العمري، محمد:

ـ البلاغة العربية؛ أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ـ بيروت 1999م.

ـ تداخل الحجاج والتخييل (ضمن كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه) تنسيق حمو النقاري، رقم 134 سلسلة ندوات ومناظرات، ط1 منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط ـ المملكة المغربية 1427هـ/ 2006م.

ـ في بلاغة الخطاب الإقناعيّ؛ مدخل نظريّ وتطبيقيّ لدراسة الخطابة العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجًا، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء 1406/ 1986.

57. ابن فارس، أحمد: الصاحبيّ في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، حقّقه وضبط نصوصه وقدّم له: عمر فاروق الطبّاع، ط1 مكتبة المعارف، بيروت 1414هـ/ 1993م.

58. الفراء، أبو زكريا:

ـ معاني القرآن ج1، تح: محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي، ط1 مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1374هـ/ 1955م.

ـ معاني القرآن ج2، تح: محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ت).

ـ معاني القرآن ج3، تح: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، مراجعة علي النجدي ناصف، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1972م.

59. الفراهيّ، عبد الحميد: جمهرة البلاغة، دراسة وتحقيق: عامر الجرّاح ومحمّد الرهاويّ، ط1 دار سنابل، اسطنبول 2019.

60. فضل، صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة ع 164، الكويت 1992م.

61. القارصي، محمد علي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، ضمن كتاب (أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، المجلد 39 (XXXIX)، سلسلة آداب كلية الآداب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، منوبة، تونس (د.ت)

62. القاضي الجرجاني، علي بن عبد العزيز: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تح: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط1 المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت 1427هـ/ 2006م .

63. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، تح: السيد أحمد صقر، عيسى البابيّ الحلبيّ، القاهرة 1981م.

64. قدامة بن جعفر: نقد الشعر، تحقيق وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي، ط1 الجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة 1426هـ/ 2006م .

65. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد:

ـ الجامع لأحكام القرآن، والمبيِّن لما تضمّنه من السنة وآي الفرقان، ج9، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بمشاركة: محمد رضوان عرقسوسي، وغياث الحاج أحمد، ط1 مؤسسة الرسالة، بيروت 1427 هـ/ 2006 م

ـ الجامع لأحكام القرآن، ج8، قدّم له: خليل محيي الدين الميس، وراجعه: صدقي محمد جميل، وخرّج حديثه وعلّق عليه: عرفان العشّا، دار الفكر. بيروت 1419ه/1998م.

66. قصبجي، عصام: نظرية المحاكاة في النقد العربيّ القديم؛ دراسة تطبيقية في شعر أبي تمام وابن الرومي والمتنبي، ط1 دار القلم العربيّ، حلب 1400هـ/ 1980م.

67. ابن قيّم الجوزية: إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، قرأه وقدّم له وعلّق عليه وخرّج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، وشارك في التخريج أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، ط1 دار ابن الجوزيّ، السعودية 1423.

68. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسينيّ: الكليات (معجم في المصطلحات

والفروق اللغوية)، قابله على نسخة خطّية وأعدّه للطبع ووضع فهارسه: عدنان درويش ومحمد المصري، ط2 مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت 1419هـ/ 1998م.

69. المبخوت، شكري:

- إنشاء النفي وشروطه النحوية الدلالية، مركز النشر الجامعي، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، تونس 2006.

- نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب (أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، المجلد XXXIX (39)، سلسلة آداب كلية الآداب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، منوبة، تونس (د.ت)

70. المبرّد، أبو العبّاس: الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف، تح: محمد أحمد الدالي، ط3 مؤسسة الرسالة، بيروت 1418هـ/ 1997م .

71. المتوكل، أحمد:

- الوظائف التداولية في اللغة العربية. ط1 دار الثقافة، الدار البيضاء 1405هـ/ 1985.

- دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي، ط1 دار الثقافة، الدار البيضاء 1406/ 1986.

72. مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1403هـ / 1983م.

73. ابن المعتز، عبد الله: البديع، اعتنى بنشره وتعليق المقدمة والفهارس: إغناطيوس كراتشقوفسكي، ط3 دار المسيرة، بيروت 1402هـ / 1982م.

74. معلوف، سمير أحمد: حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1996م.

75. مقبول، إدريس: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، ط1 جدارا للكتاب العالمي، عمان ـ الأردن وعالم الكتب الحديث، إربد ـ الأردن 2006م.

76. ابن منظور: لسان العرب، تح: علي شيري، ط1 دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان 1408هـ / 1988م.

77. أبو هلال العسكري:

- الفروق اللغوية، حقّقه وعلّق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة (د.ت).

- كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تح : علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط1 المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت 2006م/ 1427هـ.

78. ابن وهب الكاتب، أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم:

- البرهان في وجوه البيان، تح:أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، ط1 مطبعة العاني، بغداد 1387هـ/ 1967م.

- الموفقي في النحو، تح: عبد الحسين الفتلي، وهاشم طه شلاش، مج 4، ع 2 مجلة المورد، بغداد 1395/ 1975.

79. ويس، أحمد محمد: الانزياح في التراث النقدي والبلاغي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2002م.

ثانياً: الكتب الأجنبية المترجمة:

1. أرمينكو، فرانسواز: المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت (د.ت).

2. أوريكيوني، كاترين كيربرات: المُضمَر، تر: ريتا خاطر، مراجعة جوزيف شريم، ط1 المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2008.

3. أوستين، جون لانكشو: نظرية أفعال الكلام العامّة؛ كيف ننجز الأشياء بالكلام، تر:عبد القادر قنيني، ط2 أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ـ بيروت 2008.

4. بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، ط1 دار الحوار، اللاذقية 2007م.

5. بليث، هنريش: البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، تر: محمد العمري، ط1 منشورات دراسات سال، الدار البيضاء 1989م.

6. دايك، فان: النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ـ بيروت 2000م.
7. ديكرو، أوزوالد. سشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، تر: منذر عياشي، ط2 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، بيروت ـ لبنان 2007م.
8. رسل، برتراند: حكمة الغرب ج2، تر: فؤاد زكريا، عالم المعرفة ع 72، الكويت 1983م.
9. روبول، آن. وموشلار، جاك: التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، ط1 المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2003م.
10. سيرفوني، جان: الملفوظية؛ دراسة، تر: قاسم المقداد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1998.
11. كوهن، جان: بنية اللغة الشعرية، تر: محمد الولي ومحمد العمري، ط1 دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1986م.
12. لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، ط2 منشورات عويدات، بيروت ـ باريس 2001.
13. لاينز، جون: اللغة والمعنى والسياق، تر: عباس صادق الوهاب، مراجعة: يوئيل عزيز، ط1 دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1987.
14. مارتان، روبير: في سبيل منطق للمعنى، ترجمة وتقديم: الطيب البكوش وصالح الماجري، ط1 المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2006م.

ثالثاً: الرسائل والأطاريح الجامعية:

1. سهل، الشيخ بن جمعة: أسباب النزول أسانيدها وأثرها في تفسير القرآن الكريم (رسالة دكتوراه)، مطبوعات جامعة أم القرى، قسم الشريعة والدراسات الإسلامية، السعودية 1403/1402هـ/ 1982/1983م.

2. مرعي بن يوسف الكرميّ المقدسيّ: أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات المتشابهات (درجة التخصّص الأولى)، تح: جميل عبيد عبد المحسن القرارعة، جامعة الملك عبد العزيز كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكّة المكرّمة 1401/1400هـ.

رابعًا: الدوريّات:

1. أعراب، حبيب: الحجاج والاستدلال الحجاجيّ، عناصر استقصاء نظريّ، مج 30، ع 1 مجلة عالم الفكر، الكويت يوليو ـ سبتمبر 2001.
2. الجرّاح، عامر: البلاغة الحيّة بين القيم الأسلوبيّة والتداوليّة؛ فنون البديع نموذجًا، س4، ع2 مجلة بلاد ما بين النهرين JMS، جامعة ماردين أرتقلو، ماردين، صيف 2019.
3. خليل، عاطف فضل محمد: استصحاب الحال بين أصول الفقه وأصول النحو، ج 18، ع 36 مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ربيع الأول 1427هـ.
4. سيرل، جون: مبادئ التأويل الاستعاري، تر: إبراهيم فقيه، س 8، ع 46 الفكر العربي، بيروت 1987م.
5. لوصيف، الطاهر: التداولية اللسانية، ملتقى علم النص، ع 17 مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، جانفي 2006.
6. الموكلي، الحسن بن خلوي بن حسن: أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن (دراسة تطبيقية على سورة البقرة)، ع 8 حوليّة كلية المعلّمين في أبها 1426هـ.
7. الولي، محمد: مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، ع 2، مج 40 عالم الفكر (عدد خاص بالحجاج)، الكويت أكتوبر/ ديسمبر 2011.

❊ ❊ ❊



❋عامر خليل الجرّاح .

❋مواليد سورية– الحسكة 1980 .

❋دكتوراه في البلاغة والنقد والتداولية من جامعة حلب 2013 .

❋ مدرّس سابقًا في جامعة الفرات السورية، وحاليًا في جامعة ماردين أرتوقلو التركيّة .

❋ له عدد من البحوث العلمية المحكّمة في المجلات العربية والتركية في البلاغة والنقد والتداولية واللغويات تزيد على عشرة بحوث .

❋ له مجموعة من المؤلفات والتحقيقات العلمية هي:

التفكير البيانيّ عند العرب؛ قراءة تداولية .

- الإجراءات التداولية التأثيرية في التراث البلاغيّ العربيّ بين التأويل والحِجاج والإقناع .
- النقد العربيّ القديم بين الذوق والمعرفة .
- دراسات في علم المعاني، قراءة في أسرار التراكيب .
- نقد الظواهر الأسلوبية، مدخل إلى النقد الفكريّ .
- العربية التواصلية .
- بلاغة العربية للناطقين بغيرها .
- إملاء العربية للناطقين بغيرها .
- تحقيق شعر الإمام عبد الحميد الفراهي .
- تحقيق جمهرة البلاغة للفراهي .
- تحقيق دلائل النظام القرآني للفراهي .
- ديوان شعر (أغربة الشكّ) .

❋ عضو لجنة تحكيم في عدد من المجلات، ومشرف على عدد من الرسائل الجامعية، وعضو لجنة حكم على عدد من الرسائل العلمية.

❋ البريد الإلكترونيّ: amer.j.80@gmail.com

SENABEL

دار سنابل

ISBN 978-605-81117-8-3

9 786058 111783